

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À  
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR  
LUC BENOÎT

« PROLÉGOMÈNES À L'AUTOREPRÉSENTATION  
DE L'ÉCRITURE POSTMODERNE »

SEPTEMBRE 1996

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

À tous ceux et celles qui œuvrent à la fois devant et derrière  
le rideau du grand théâtre étatique et qui, au fond, ne sont  
rien et se considèrent comme tels.

## REMERCIEMENTS

Au terme de cette recherche, nous tenons à remercier sincèrement la professeure Lucie Guillemette qui nous a appuyé et guidé tout au long de ce travail portant sur les « Prolégomènes à l'autoreprésentation de l'écriture postmoderne ». Sa vaste connaissance, son expérience, sa disponibilité, ainsi que son enthousiasme nous ont permis d'apprécier un corpus littéraire composé d'œuvres diversifiées. Nous désirons également remercier le professeur Jacques Paquin pour la documentation qu'il nous a fournie au cours de la rédaction. Nos remerciements vont aussi à madame Angèle Montour qui a procédé à la correction finale et à la mise au net du manuscrit.

## TABLE DES MATIÈRES

|  | Page |
|--|------|
| DÉDICACE .....   | iii  |
| REMERCIEMENTS .....  | iv   |
| TABLE DES MATIÈRES .....   | v    |
| INTRODUCTION .....   | 1    |
| <br><b>CHAPITRE I - LA CONCEPTUALISATION<br/>DE L'AUTOREPRÉSENTATION</b>                         |      |
| 1. Autoreprésentation et micro-rationalité : relativité et logique de<br>mondes possibles .....  | 4    |
| 2. Autoreprésentation et autoreconnaissance : texte, lecteur, mémoire,<br>pouvoir étatique ..... | 12   |
| 3. L'autoreprésentation de l'intellection versus la représentation carcérale                     | 22   |
| 4. La rhétorique déconstructive et l'institution .....   | 29   |
| <br><b>CHAPITRE II - L'IDENTITAIRE POSTMODERNE</b>   |      |
| 1. Une critique de l'État-raison .....   | 37   |
| 2. La théorie du reflet littéraire .....   | 46   |
| 3. Le droit à l'autoreprésentation comme espace discursif .....                                  | 53   |

### **CHAPITRE III - LA LITTÉRATURE POSTMODERNE COMME EXISTENCE AU DÉTRIMENT DE L'ÉCONOMIE**

|  |    |
|--|----|
| 1. L'écriture comme jungle créative . . . . .                                  | 60 |
| 2. L'absence de causalité dans la littérature postmoderne . . . . .            | 66 |
| 3. L'autoreprésentation comme reflet idéal de la création littéraire . . . . . | 72 |
| <b>CONCLUSION</b> . . . . .  | 77 |
| <b>BIBLIOGRAPHIE</b> . . . . .   | 83 |

Il est plus fructueux de concevoir l'esprit comme virtualité que comme cadre, comme dynamisme que comme structure.

(Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 229.)

## INTRODUCTION

Cette recherche, à portée théorique, constitue une remise en question du principe d'individuation que nous rencontrons chez les formalistes et les structuralistes conventionnels au nombre desquels figurent Jakobson, Saussure, Lévi-Strauss, Marx; à cette « notion moderne » nous opposons au fil de la présente étude le concept de structure chaotique telle que développée par le discours postmoderne<sup>1</sup>.

Or, la pensée postmoderne se caractérise sur le plan littéraire par des réflexions qui vont à contresens du mouvement totalisant des systèmes formels de la représentation moderne. Peirce, Nietzsche, James, Dewey, Heidegger, Sartre, Foucault, Derrida, autant de noms se rattachant au développement de ce que Rorty appelle l'ère « post-philosophique » ou « post-analytique<sup>2</sup> ».

---

<sup>1</sup> Il convient de signaler la confusion terminologique générée par l'emploi de ce mot au sein du discours critique. Pour une clarification de cette notion assurément équivoque, voir l'étude de Janet Paterson qui circonscrit bien les ensembles notionnels gravitant autour du terme postmodernisme envisagé dans sa dimension formelle : *Moments postmodernes dans le roman québécois*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, p. 9-14. En ce qui a trait à l'utilisation du terme dans le présent mémoire, nous nous devons d'insister sur le fait que le texte postmoderne est mis en rapport avec un contexte politique et une situation étatique particulière.

<sup>2</sup> Soulignons que cet auteur, à l'instar d'Umberto Eco, est un partisan du pragmatisme. Lorsque ces derniers théoriciens parlent de Jacques Derrida, ils utilisent le sobriquet « faux frère » pour le qualifier.

La culture post-philosophique serait, selon Rorty, une culture dans laquelle les hommes et les femmes auraient conscience d'être seuls, strictement finis, sans aucun lien avec un quelconque au-delà<sup>3</sup>. Nous paraphrasons à peine Rorty quand il prétend que le pragmatisme considère la science comme un genre de littérature. Ainsi, à l'intérieur du présent travail, nous montrerons le rôle prépondérant de l'autoreprésentation à travers les différents aspects d'une rhétorique déconstructive. La mémoire, qui traditionnellement servait à graver fidèlement les pensées dans l'esprit, devait disparaître pour devenir, dans un contexte postmoderne, ce qu'elle a toujours véritablement exprimé, c'est-à-dire des phantasmes, des réminiscences chaotiques.

En l'occurrence, sur le plan analytique et en regard du fondement mathématique de la notion de structure, Lupasco nous fait remarquer que le mathématicien se guide sur les phénomènes naturels avant de choisir les axiomes qui peuvent donner naissance à une théorie efficace. En se référant notamment à la théorie des ensembles, le logicien soutient que :

L'ensemble est non plus un ensemble statique dont aucune loi, énergétique, objective et nécessaire, ne dispose les éléments et donc organise les structures, mais un ensemble dynamique, c'est-à-dire un système énergétique obéissant aux lois logiques d'antagonisme contradictoire de l'énergie<sup>4</sup>.

Par conséquent, on s'appliquera à observer le texte littéraire en respectant les enseignements de l'éminent philosophe et homme de science. Plus précisément, il s'agit d'abord de cerner la fonction critique du procédé. Puis, en utilisant une rhétorique déconstructive d'inspiration derridéenne, nous insérerons nos réflexions critiques dans les

---

Voir Richard Rorty, *Conséquences du pragmatisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 63.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>4</sup> Cet auteur a toujours combattu le structuralisme. Stéphane Lupasco, *Du rêve, de la mathématique et de la mort*, Paris, Christian Bourgois, 1971, p. 162.



champs de l'argumentation<sup>5</sup>. Ce processus, nous le définissons comme une réalité paramétrique qui s'érige à travers la polysémie du texte littéraire et ses multiples champs d'interprétations possibles. Enfin, dans la partie critique du mémoire, nous tenterons de décrire et d'analyser le concept d'identité lié à l'autoreprésentation tel qu'il s'articule dans un corpus littéraire donné (Calvino, Nabokov, Wilde, etc.<sup>6</sup>). Nous aborderons ici la position charnière de la structure postmoderne, laquelle produit un effet rhétorique et dialectique dans la mesure où pareille structure s'avère fractale dans sa logique interne. Quant au sens, il définit ses paramètres d'organisation et de représentation par son interaction dialectique et antinomique dans la cristallisation de l'expression et du contenu.

\* \* \*

---

<sup>5</sup> Pour une description détaillée du « champ de l'argumentation » au sens où nous l'entendons ici, il faut consulter Chaim Perelman, *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles, 1970.

<sup>6</sup> Afin de clarifier ce que nous entendons par l'identité postmoderne qui, comme nous le pensons, s'oppose à la notion d'identité développée par les structuralistes, nous invitons le lecteur à relire la critique du structuralisme tirée de l'ouvrage collectif consacré aux travaux de Lévi-Strauss. Voir J. M. Benoist et Claude Lévi-Strauss, *L'identité*, Paris, Grasset, 1977.

## CHAPITRE I

### LA CONCEPTUALISATION DE L'AUTOREPRÉSENTATION

Selon notre optique, il ne pourrait y avoir de réductions, d'analyticités, d'individuations qui satisfassent pleinement notre soif de connaissances. C'est pourquoi nos visées théoriques demeurent à proprement parler pragmatiques. À titre d'illustration, on se souviendra du *Micromégas* de Voltaire. Dans ce conte, l'auteur montre clairement la relativité de la connaissance humaine par rapport aux dimensions des personnages. À l'image des actants de Voltaire, le langage logico-mathématique exprime des mondes compossibles, qui se veulent réducteurs et homogènes<sup>1</sup>.

Par contre, la rationalité de la raison entre nécessairement dans l'ordre de ce que nous qualifions de micro-rationalité ou micro-impression produite par notre mémoire. Les langues naturelles et la matière sont porteuses de micro-composantes à caractère géométrique et naturel évoluant dans notre sphère intellectuelle. Le texte littéraire illustre l'ouverture du regard et de l'intellect sur le monde et la réalité paramétrique que son observateur engendre.

---

<sup>1</sup> Selon André Lalande, « le terme compossible serait relatif et employé particulièrement dans le système de Leibniz. Tous les possibles ne sont pas compossibles, c'est-à-dire tels qu'ils puissent être réalisés à la fois dans le même monde. Compossibilitas et compossibilis sont indiqués par Goclenius comme des termes de scolastique barbare, à éviter. » Sur compossible : M. Léon Robin pense que ce mot peut avoir été créé sur le modèle de confatal. Confatal : « nécessaire en même temps qu'un autre terme ». Voir André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 157.

En outre, la logique des mondes possibles ne se limite pas à ses substrats évanescents, parce qu'un monde ne se réduit pas à sa représentation. Qu'elle soit déontique ou aléthique, la logique demeure dans l'immanence des mondes possibles. L'organisation linéaire des fabulas semble coercitive et de nature étatique étant donné que le scénario exprime inévitablement la trace d'un État. Autrement dit, il semble évident que l'idée de totalité existentielle ou quantitative ne forme en définitive que des univers de croyances soumis à un sémantisme flou tel qu'il pourrait s'articuler dans un texte littéraire<sup>2</sup>.

L'être semble donc insaisissable en dehors de la pensée et du discours. Aussi, les mécanismes de l'intellection se reproduisent approximativement de la même façon pour tous et chacun; la pensée, l'écriture, le discours, le langage, autant d'éléments qui introduisent une distorsion, une différence à travers nos réflexions. Selon nous, l'individualité demeure généralement soumise à l'entropie de la collectivité. À ce propos, pensons un instant à ce que Sartre représente aux yeux des Occidentaux. Si cet auteur fut si populaire, c'est parce qu'il hissait son individualité au-dessus des ressemblances et des similitudes intellectives, culturelles, sociales. À l'insu des Modernes, Sartre existe dans le néant virtuel d'une société, d'un Occident, du passé lui-même producteur d'une quantité quasi infini d'informations.

Or, cette capacité qu'a le point à se combiner avec n'importe quelle image ou information, nous l'appelons le néant informatif. Mais que signifie ce néant ? Il correspond en fait au sens en différé, à la dérive du sens sur les plages de la mémoire. Dans la mesure où Sartre s'est pour le moins tiré de ce « marasme », pourrait-on dire, en vertu de ses qualités d'écrivain et de sa grande intelligence, il rayonne quelque part dans

---

<sup>2</sup> Robert Martin pose généralement le sémantisme flou comme une structure profonde. Voir Robert Martin, *Pour une logique du sens*, Paris, Presses universitaires de France, 1983, p. 90, 178, 179, 196, 197.

l'horizon culturel du passé. Du virtuel, il passa pour sombrer dans le néant de la simple information, de l'anecdote.

Sartre existe bel et bien. Qui n'a pas entendu parler des *Mots*, de *L'être et le néant* et de la volumineuse *Critique de la raison dialectique* ? L'être de Sartre, son individualité, c'est-à-dire la complexité de ses écrits et ce qui fait sa différence, succombe maintenant à l'amnésie de notre environnement culturel. Par le passé, l'intelligence de ce philosophe a échappé à la contingence de la collectivité. Mais dans la perspective d'une étude de l'autoreprésentation postmoderne, il importe de distinguer ce qu'est l'intelligence comme principe d'individuation s'érigeant par le biais de l'argumentation et de la réflexion, par opposition à l'individuation symbolique, qui n'est qu'une réduction théorique et un artefact du génie en tant que principe actif et signe inéluctable d'une vivacité naturelle et culturelle donnée.

L'ordre apparent des choses, la sérialité des images et des mots dans leur continuum respectif, voilà les éléments que nous examinerons avant de nous perdre dans le vide informatif. L'intellection produit et génère la trace du devenir dans le signe transcendantal qu'incarne l'Homme<sup>3</sup>. Ce dernier, nous le posons comme l'expression du monde alors que son véhicule est le langage : L'Homme-signé, « un acteur social-historique » qui participe en tout temps à la néantisation de la signification prise en charge par l'être. Dans cette perspective, l'écriture correspond à une forme presque pure et c'est nous qui faisons la lumière sur le sens que prend cette composition. Nous apportons nécessairement à la forme un contenu existentiel, ne serait-ce qu'à cause de notre présence au monde.

---

<sup>3</sup> En ce qui concerne le principe inhérent à la critique de la notion de signe, c'est-à-dire la logique ensembliste identitaire, voir les travaux de Cornelius Castoriadis : *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975 et *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 219.

L'être sartrien fait donc partie du jet-set des vedettes intellectuelles, du paradis systémique des lettrés. L'être autosémantique et synsémantique devient source de désordre et n'a d'égal que l'aveuglement situationnel de son narcissisme intermittent par rapport à lui-même<sup>4</sup>. Voilà une première tentative de définition de l'autoreprésentation.

De façon pour le moins ironique, nous concevons l'équivalence de l'en-soi et du pouvoir, de même que celle du pour-soi et de l'argent. Par conséquent, l'être au monde aspire forcément au despotisme de la virtualité. Ce phénomène porte en lui la capacité de s'auto-illusionner, puisque, dans la réalité, l'assiette du pouvoir est tellement limitée qu'elle ne satisfait pas la majorité, elle-même consciente de son aliénation. L'auto-illusion virtuelle de l'intellect humain face au monde, c'est donc l'opium des lettrés, des gens cultivés, sans pouvoir politique.

En ce qui concerne le principe actif de la signification, c'est-à-dire l'être, il opprime la collectivité en vertu de son individualité parce que, n'ayant pas pris suffisamment de recul par rapport à lui-même, l'être sartrien ou l'être tout court néantise ceux qui cherchent à le néantiser. L'être intelligent confirme sa présence dans la production du bruit et du désordre. Ceux qui se hasardent à se promener dans le désert mélancolique des solitaires et des philosophes ne peuvent jamais rencontrer leur reflet, dans la mesure où la sonorité primitive et productrice de l'être virtuel ne se codifie et n'offre du sens que par rapport à l'être singulier qui s'autoréfléchit, l'être autosémantique, synsémantique, autoréférentiel, égotiste.

Tout langage spécialisé constitue un médium plus ou moins obscur et privé qui diffère largement d'un utilisateur à l'autre. La parole devient alors fragments de sens se

---

<sup>4</sup> « Autosémantique » correspond plus précisément à significatif d'une manière autonome et « synsémantique » à cosignificatif. Voir Edmund Husserl, *Articles sur la logique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, p. 350.

superposant et se rapportant principalement aux images. À la lumière de ces considérations, les noms servent initialement à désigner des êtres par le truchement des images puis à introduire une désignation d'êtres dans le continuum discursif. Autrement dit, le nom propre ou le nom commun servent à sélectionner des images.

Or, la combinaison nominale des êtres, des images, des compossibilités prises dans leur sérialité produit l'illusion d'une rationalité et d'un ordre discursifs. Le conditionnement du psychisme humain et l'autohypnose permettent à la fois l'institution du sens et sa négation partielle dans la signification de l'ineffable, de l'objectivation. L'ineffable se résume à un projet existentiel. Exister, c'est d'abord une contingence, puis une nécessité fort accommodante. Nous pouvons donc perpétuer la vie tant sur le plan institutionnel que sur le plan génétique. La totalisation de l'autre au profit du mien demeure une possibilité, une contingence, une nécessité, un accident, un fait, une fiction.

L'existence n'a de sens que par rapport à elle-même. Elle se néantise par rapport à l'autre. L'institution monopolise le discours collectif au profit de l'État. Cette réduction ou filtre existentiel produit ostensiblement son propre continuum économique. Ce tunnel débouche inévitablement sur une image inversée du monde, reflet partiel de celui-ci. Une réduction qui ne signifie rien de plus qu'un vaste projet idéaliste, romantique, centralisateur, un rêve de despote éclairé.

La mise en abîme d'une représentation toujours partielle de l'Universum ontique nous incite à concevoir les prolégomènes à l'autoreprésentation de l'écriture postmoderne<sup>5</sup>. Évidemment, l'image réductrice et conditionnée du monde n'est pas le

---

<sup>5</sup> L'Universum ontique et sa mise entre parenthèses s'apparente dans ce mémoire à l'époque phénoménologique décrite par Husserl. « Chez Husserl (époque phénoménologique ou réduction phénoménologique) : suspension du jugement en ce qui concerne le problème de l'existence du monde extérieur, mise « entre parenthèses » ou « hors circuit » de ce problème. V. Réduction. » Paul Foulquié et Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 218.

monde, mais une partie du labyrinthe qui sommeille dans l'ombilic des limbes. Pur apparaître, accumulation de photons en nombre quasi illimité, grande mystification de la différence, volonté de puissance, désir abyssal de l'ineffable. Chacun des points qui composent nos représentations demeurent omniprésents mais nos images stratégiques s'enracinent dans la matière des pouvoirs politico-économiques. Voilà donc une vision étatique de l'être emprisonné dans les filets de l'égoïsme. C'est en partie ce qu'exprime le concept d'identité depuis Aristote jusqu'au plus récent développement des recherches analytiques. Tout au contraire, le concept d'identité émanant du texte postmoderne se fonde sur la diversité et la différence en tant que structures hétérogènes de l'autoreprésentation.

Traditionnellement, les actants les plus importants du système regroupent des gens qui complotent envers et contre tous, car l'image du pouvoir qu'ils ont développée conditionne la rareté. Cette mystification se nomme démocratie ou consensus, mais l'image limitée du monde s'inverse pour ne laisser paraître que le reflet d'une classe sociale déterminée.

Par conséquent, la condition humaine demeure étroitement liée au destin d'un langage fourbe et utilitariste. Dans ce contexte précis, la production de significations ne s'actualise que dans les paramètres de l'autoconservation. L'autosémantisme tend à se préserver et à s'autodétruire. C'est tout ce que représente le caractère accidentel du rapport de l'être au monde. D'ailleurs, le sens est voué à la dispersion étant donné qu'il se prostitue au profit du domaine privé. Le patrimoine fait sens dans l'entonnoir privé du capitalisme, surtout quand son devenir est synonyme du mot consommation. Alors et seulement, l'être sartrien et petit-bourgeois se révèle dans toute son insidieuse splendeur.

Faute de ne pouvoir s'anéantir en risquant de tout perdre, il faut envisager la possibilité de détruire soit le virtuel en-soi, soit celui de l'autre. C'est en partie ce que provoque une révolution. L'autodestruction du sens, tel un fonctif au service de l'État,

représente un certain rituel du cas limite, c'est-à-dire le suicide, le meurtre comme but. Ce nœud unifie à la fois sa genèse et sa destruction dans la projection oblique du référentiel existentiel. Un peu à la manière des sapins que nous observons quand nous voyageons à bord d'un train qui file à pleine vitesse<sup>6</sup>.

C'est la courbe prise en tant qu'objet de dérivation dans la délimitation nominative et la représentation, puis l'impasse du sens qui émane du dédoublement, du raccrochement, de l'éloignement de la vie, de l'être biologique par rapport à l'écosystème. Suicide, meurtre virtuel certes, mais également le dernier pas à franchir avant de sauter la barrière de la raison. Dans cette perspective, l'écriture, la trace, le graphème, le gramme, pour reprendre le vocabulaire de Derrida, sont nécessairement ritualisés et ils expriment le non-sens de l'existence dans un univers décloisonné qui ne demande qu'à s'incarner.

Nous pourrions ainsi dire que pour les Modernes, l'écriture s'annonçait telle une totalité de principe, de pensées, de systèmes. Mais en tant que différence ou ressemblance, elle exprime les régions limitrophes, le zénith du sens ou de l'être conditionné et sanctionné par l'État. Entre zéro et un surgit l'horizon symbolique, métaphore de l'exister hic et nunc. Entre vivre et mourir, il y a zéro et un, puis l'exister hic et nunc<sup>7</sup>. La matière-forme délimite la prise en charge de sa signification par l'être<sup>8</sup>. La forme devient l'ingrédient actif qui clôtüre l'étendue de nos expériences et de nos représentations.

Nous affirmons alors tant bien que mal l'autodétermination de la matière-forme en tant que succédané de la mort. Posées en ces termes, l'ombre du destin et la cruauté, c'est-

---

<sup>6</sup> Nous nous référons explicitement à une image tirée de la relativité d'Einstein et plus particulièrement à l'ouvrage théorique de F. Gonseth : *Le référentiel. Univers obligé de médiatisation*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1975.

<sup>7</sup> En ce qui a trait au critère d'engagement ontologique de Quine, nous avons consulté Jaakko Hintikka, *L'intentionnalité et les mondes possibles*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1989, p. 44.

<sup>8</sup> L'idée de matière-forme est de Michel Henry. Voir *Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.



à-dire leur forme, se cristallisent dans l'écriture. Il s'agit d'une substance artistique et d'une matière dont les résidus et les compossibilités entrent dans la composition d'une image.

Par ailleurs, le contenu se structure grâce à l'interaction de notre mémoire et du monde; l'expérience ou l'existence, si l'on préfère, précède nécessairement l'essence. Ce n'est que par convention que nos représentations se posent sans différences. L'essence est produite à partir des compossibilités tandis que sa différence se perd et se résorbe dans la transparence de la lumière<sup>9</sup>.

Nous construisons la réalité qui prendra vie et nous jetons la lumière sur l'abîme en dissipant les ténèbres du vide. À cet égard, le contenu offre le reflet du reflet d'une réflexion intelligible. En d'autres termes, cela signifie que le sens est une construction tandis que l'être devrait en s'autoreprésentant accéder au sens en le déconstruisant et le reconstruisant. Entre le sens et l'être, il n'y a véritablement qu'une et une seule distinction fondamentale à établir, c'est-à-dire le côté fictif du sens par opposition à la néantisation de l'être. Le sens est une invention, une fable, une machination diabolique tandis que l'être se veut factuel et autoréférentiel lorsqu'il se présente comme une zone de singularité, d'individualité. Pourtant, la virtualité de l'être circonscrit les images que nous tenons pour la réalité. L'inversion ionique des champs de polarités dans la matière fait bonnet blanc et blanc bonnet dans l'obscurité.

Toujours est-il que ce contenu est l'expression extatique ou émotive de la matière-forme; l'émotion, synesthésie qui transforme le négatif de l'image en positif et le positif en négatif. De là vient l'illusion de la réalité du monde dans la perception subconsciente de

---

<sup>9</sup> Par rapport aux différences fondamentales entre logique du premier ordre et du second ordre, nous avons consulté l'ouvrage de Jaakko Hintikka, *Fondements d'une théorie du langage*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

celui-ci. La subconnaissance offre l'apparence d'une dénotation rigide. L'intellect, quant à lui, encadre partiellement la forme et le contenu en leur donnant des couleurs, des teintes émotionnelles.

Cette activité intellectuelle correspond précisément à la recherche de la meilleure impression dans le continuum et la réduplication de l'image idéale ou initiale. Ainsi, ce qui motive la présente recherche, faut-il le rappeler, c'est ce qui réside dans le fondement même de l'épistémè postmoderne : c'est particulièrement pour des raisons d'ordre épistémologique et en fonction du glissement théorique de la notion de sens commun dans la postmodernité que nous tentons de redéfinir le sens et l'expression.

\*

En vue de valider ce qui pourrait s'énoncer comme notre hypothèse de travail, partons du principe suivant : la mémoire humaine est le microcosme d'un monde quasi infini que l'homme cherche à connaître à travers lui-même. Il s'agit alors de mettre en correspondance l'autoreprésentation particulière du lecteur modèle avec l'appareillage dialectique qui est tripolaire et transfini (mise entre parenthèses de la mémoire et du monde contenu en elle).

Le lecteur-fabulateur est donc mis en rapport dialectique avec la manifestation du pouvoir étatique dans le texte littéraire ou philosophique. Autrement dit, le réalisme critique en tant que procédé d'écriture, pensons-nous, est coercitif et de nature étatique, contrairement à la fiction qui, elle, représente une jungle créative, voire textuelle, parce que

plus ancrée dans le génotexte et l'expérience du monde<sup>10</sup>. L'orientation de notre analyse dépend de l'usage des paramètres que nous construisons à l'aide d'un espace de configuration dynamique déterminé à la fois par l'aspect du texte considéré, l'expérience, la mémoire de l'observateur. Le tout s'inscrit dans le contexte du lecteur coopérateur et fabulateur<sup>11</sup>.

C'est pourquoi nous proposons une façon de redéfinir et de concevoir la pragmatique selon une direction historique donnée : la postmodernité qui se situerait à mi-chemin entre l'actuel et le potentiel, le temps de dicto et le temps de re<sup>12</sup>. Par le biais d'illustrations puisées dans des corpus littéraires et philosophiques, le présent travail devrait montrer l'équivalence ou l'adéquation de l'autoreprésentation à l'autoreconnaissance.

L'autoreconnaissance que nous tentons d'esquisser ne s'articule qu'à l'intérieur d'un texte ou d'un État hétérogène. Sans ce type d'État, le principe d'identité formelle domine le plan de la création et des mentalités. Un tel texte enrichit la faune et l'écosystème de l'État tout en misant tant sur son équité économique que sur son équilibre naturel. Dès lors, il suffit de se situer entre le zist et le zest pour mettre en doute les ruses de la raison et les jeux de langage trop restrictifs, formels et économiques sur le plan de la création littéraire<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> La notion de génotexte est décrite par Julia Kristeva dans *Sémeiotiké*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

<sup>11</sup> Nous récupérons partiellement l'image du lecteur coopérateur telle que développée par Umberto Eco dans *Lector in fabula*, Paris, B. Grasset, 1985.

<sup>12</sup> Ces distinctions sont établies par Robert Martin dans *Langage et croyance*, Bruxelles, P. Mardaga, 1987.

<sup>13</sup> À ce sujet, il faut remarquer que la construction d'un cadre d'analyse implique le support préalable de cadres primaires et, qu'en définitive, cette entreprise paraît trop réductrice. Nous préférons l'attitude de Milan Kundera dans *L'art du roman* (Paris, Gallimard, 1986), à celle d'Erving Goffman dans sa recherche portant sur *Les cadres de l'expérience* (Paris, Les Éditions de Minuit, 1974).

En ce qui a trait au dernier objectif de notre démarche qui consiste à décrire le concept d'identité postmoderne dans la littérature comme existence, voici comment pourraient s'articuler les principaux jalons d'une telle entreprise : en se libérant du joug de la rareté par le biais de l'adoption d'un État plus juste sur le plan économique, que l'on puisse établir, d'une part, des liens pertinents entre l'autoreprésentation définie comme la liaison dynamique de l'observateur et du texte, puis, d'autre part, l'autoreconnaissance qui, elle, implique que l'on puisse se reconnaître en tant qu'individus à travers l'institution et l'État.

C'est alors la structure coercitive minimale ou médiane qui est recherchée, celle-là même qui unifie les différents mondes possibles, tout en les rendant cohérents par rapport à l'État social désiré<sup>14</sup>. À ce stade, la question qui nous préoccupe concerne les grandes subdivisions traditionnelles de la rhétorique, c'est-à-dire, l'invention, la disposition, l'élocution, la mémoire et le débit<sup>15</sup>. Dans l'État postmoderne, l'invention devrait être remplacée par la création, du moins en ce qui a trait à la littérature. Par contre, la mémoire, qui originellement se voulait fidèle, coule maintenant dans l'oubli pour ne laisser subsister que des bribes de souvenirs.

La raison de ce changement peut s'interpréter comme l'effort de la volonté d'un individu qui se cherche : un homme qui est en mesure de s'autoreprésenter en simulant les structures mnésiques de l'intellection sur son ordinateur. Dès lors, nous devons reconnaître qu'il n'y a pas de carrés ronds mais bien des carrés en mouvement sur eux-mêmes qui désignent nécessairement un cercle comme tout ce qui tourne d'ailleurs<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Voltaire, *Romans et contes*, Paris, Garnier Flammarion, 1966, c1759, p. 179-259.

<sup>15</sup> La rhétorique, dans son sens le plus traditionnel, est décrite chez Aristote et Cicéron. Voir *De l'invention*, Paris, Garnier, 1835, p. 216.

<sup>16</sup> Le groupe Mu traite de ce type de transformation. Voir *Traité du signe visuel. Pour une rhétorique de l'image*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.

Conséquemment, la reduplication transfinie d'une image idéale se fait en général à l'intérieur d'un continuum fini. La circularité du principe repose sur les paramètres idéaux et computationnels de la meilleure impression en couleur. Il est donc possible d'imaginer la décomposition du mouvement en effectuant une distribution spatio-temporelle d'images chaotiques. Par exemple, le temps que prend l'image pour tourner sur elle-même indique l'intervalle à combler pour faire coïncider le temps réel et le temps imaginaire dans la décomposition du mouvement. Les paramètres circulaires renvoient à la meilleure impression possible en établissant une moyenne en fonction du nombre d'images, du temps, de l'espace et du mouvement.

L'imagination infantile modélise l'espace et le temps mnésique du souvenir. L'enfance correspond à la recherche de la conscience de soi sur 360 degrés. Ainsi le désir de s'autoreprésenter et de se retrouver de l'autre côté de l'image ou du miroir fait-il partie de la genèse de la pensée et de la conscience au monde et du monde. De fait, la modélisation universelle de l'œil abîmé dans notre psychisme précède le développement et l'actualisation de nos facultés intellectuelles. Ce sont ces personnages ou ces icônes qui entrent dans le processus du dénombrement d'images sonores et établissent la meilleure impression des couleurs à partir d'un cadrage spatio-temporel et kinesthésique.

En ce qui concerne la définition de la rhétorique, je crois, tout comme Michel Meyer, qu'elle redéfinit « la négociation de la distance entre les sujets<sup>17</sup> ». Pour cette raison, il suffit de conserver à l'esprit les nombreuses dimensions que possède le langage. À titre d'exemple, il convient de souligner la dialectique, le commentaire, l'analyse, l'esthétique. Ainsi, la sphère esthétique de l'intellection m'apparaît comme un creuset préphénoménal et émotionnel.

---

<sup>17</sup> Notons que l'auteur s'inspire de la notion de séduction telle qu'elle est décrite dans l'œuvre de Jean Baudrillard, *De la séduction*, Paris, Éditions Galilée, 1979. Voir Michel Meyer, *Question de rhétorique*, Paris, Librairie générale française, 1993, p.159.

Sans doute cet aspect demeure-t-il le plus important de l'esprit humain, puisque qu'il rencontre toutes les dimensions langagières. Selon moi, le langage est le valet des émotions. Au niveau du cadre théorique d'interprétation est évacué le raisonnement analytique tel que le concevait Aristote. Je proscriis la logique formelle et la démonstration pour me limiter aux différents champs de l'argumentation. Quelles sont donc les motivations profondes qui ont engendré cet assouplissement théorique ? Pour ma part, je conçois la majeure partie de mes cadres d'expérience au niveau du sens commun. La métaphysique qui sous-tend la plupart des approches logico-mathématiques me semble trop autoritaire, trop restrictive et surtout, trop empreinte d'économie et de jeux de langage<sup>18</sup>.

Dans la vie quotidienne, mes expériences se présentent comme un patchwork informatif. Or, étant pragmatique, je ne veux pas me laisser conditionner au point de croire que je puisse posséder des concepts et un cadre théorique d'interprétation figés dans l'esprit. Seules mes compétences en tant que lecteur coopérateur et fabulateur me permettent de comprendre et d'interpréter l'information qui se présente à moi.

Force est de constater que le texte littéraire dépend de ce continuum. À sa lecture, le dialogue critique met à l'épreuve mes attitudes, mes hypothèses, mes croyances, bref tout ce qui *a priori* construit mon jugement à partir du contact avec le texte. Cependant, je suis en mesure d'interpréter pourquoi ceci ou cela me séduit, pour quelle raison telle ou telle chose agit sur ma conscience, ma sensibilité. Paradoxalement, la séduction oriente la raison; aussi se retrouvent-elles toutes deux dialectisées dans mon entendement.

---

<sup>18</sup> Notre attitude à l'égard des jeux de langage prend appui sur l'ouvrage de François Latraverse, *La pragmatique*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1987, p. 225. Jean-François Lyotard a déjà posé les jeux de langage comme procédure de description du savoir postmoderne. Voir *La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

Vraisemblablement, la dualité entre la logique sociale et la logique individuelle fait en sorte que le sujet et l'objet tendent à se réduire l'un à l'autre. Ils se rapprochent indéfiniment en s'actualisant ou en se potentialisant. Quand le lecteur fabule, il actualise sa présence, son idiosyncrasie par la marche de son esprit dans le texte. Au même moment, il se potentialise et vice versa. La réussite du procédé dépend de la compétence du lecteur, de son attention.

Se profile alors l'idée d'un rapport d'inclusion, d'exclusion, de conjonction, de disjonction, d'antonymie, de paraphrase, d'inférence, de contradiction, d'inversion dynamique<sup>19</sup>. Ce jeu des contrastes se concrétise par le truchement de pôles stylistiques jouant sur la redondance, la détermination, la continuité, la discontinuité, le hasard, la nécessité<sup>20</sup>. Deux faisceaux tendent alors vers l'infini et l'être sans jamais les égaler ou les atteindre pleinement.

Pour bien saisir les menées de l'interprétation entreprises par un lecteur fabulateur, il importe d'examiner le génotexte de plus près. Dans l'illumination théorique qui donne naissance au phénotexte, le sujet pensant surmonte sa peur de la mort en créant un univers clos. Les univers de croyances se rattachant aux discours simulent un espace discursif et une construction conditionnée par le milieu. Cela signifie que l'ancienne dialectique question et réponse constitue une fiction dans le sens où le sujet pensant se pose à lui-même des questions auxquelles il peut répondre.

Sans aucun doute, l'interrogation de même que l'exclamation échappent à la logique du vrai et du faux. La théâtralité du discours inhibe la peur instinctive de

---

<sup>19</sup> Il faut noter ici l'étude approfondie de Robert Martin, *Inférence, antonymie et paraphrase. Éléments pour une théorie sémantique*, Paris, Klincksiek, 1976.

<sup>20</sup> En ce qui concerne l'évolution historique du style analytique, nous recommandons la lecture de Gilles-Gaston Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, O. Jacob, 1988. Cet ouvrage critique bien la méthode qu'utilise Michael Riffaterre dans ses *Essais de stylistique structurale*, Paris, Flammarion, 1971.

l'inconnu, de la mort. Parce que je ne peux me connaître autrement qu'à travers le discours, je suis naturellement enclin à tout ramener à des questions auxquelles je peux apporter des réponses. Puis surgit alors une quantité de problèmes concernant une éthique communicationnelle viable. Je pense donc que le discours porte en lui une micro-rationalité de type dialectique. Or, c'est le sens qui produit cette rationalisation à partir du contenu et de l'expression. La question du sens se pose résolument au cœur du principe d'individuation et de l'action. Compte tenu de sa polysémie et de sa polyphonie, le texte ne peut offrir qu'une seule interprétation possible. L'analyse du lecteur produit son champ de rationalité, tandis que le texte littéraire produit sa réalité. Le lecteur se retrouve inéluctablement dans un positionnement mi-actuel et/ou mi-potentiel entre le phénotexte et le génotexte.

L'interprétation et la réinterprétation possèdent leurs propres champs d'argumentation et leur réalité paramétrique. La fluidité de l'objectivité optimale du procédé se trouve quelque part dans la mise entre parenthèses de l'Universum ontique. Ce qui signifie qu'au fond le discours n'est pas rationnel. Son champ de rationalité comporte de multiples effets hétérogènes dans la mesure où son sens offre des formes géométriques variées et intermittentes. Il s'agit plus précisément d'une consistance dans la résolution et la présentification de l'impression causée elle-même par le conditionnement, dans le souvenir des images idéalisées.

La rationalité langagière instaure un mode de distribution complémentaire aux commutations des composantes du continuum discursif ou mnésique. La synchronisation des champs de polarités et des fluides spatio-temporels détermine la clarté des images. Par ailleurs, le sens génère des images quand il atteint le cœur du lecteur. L'analyticité de ce principe est mi-fictive, mi-réelle par convention dans la mesure où elle entre en liaison dialectique avec le lecteur et le texte en situation. Cela nous permet donc d'affirmer à notre manière que tout est relatif du point de vue de l'observateur.



Dans une communication ordinaire et, selon toute vraisemblance, le sujet pourvu d'une mauvaise conscience intègre statistiquement et provisoirement le discours et le texte de l'autre en périphérie de son potentiel humain. Ce faux récepteur se substitue presque totalement aux effets rhétoriques de la conversation. Autrement dit, le degré de théâtralité et de perversion remet en cause le dialogue. Ainsi, quand le discours manifeste une fermeture très étroite, il y a rupture de la transmission du message.

Or, la mauvaise conscience évoque une attitude qui ne fait qu'évincer et exclure autrui du texte et de la communication. Aberrant, monstrueux ou surhumain, le discours est pourtant le seul moyen qui permette d'atténuer la distance entre mes semblables et moi-même. La conversation est au monde ce que l'énergie est à l'atome. Sans le langage, qu'il soit écrit ou parlé, le monde n'aurait plus de sens autre que celui de la sensation et du rêve. Il s'avère que le monde de l'homme et sa pensée ont été construits sur le modèle du langage et de la communication. Tout bien considéré, le problème demeure toujours et encore celui de la centralisation des pouvoirs et de l'encadrement.

Bref, le discours organise le fondement de toutes choses. Il se réduit, comme je l'ai déjà mentionné, aux sensations et aux émotions. Mais à cet égard, la langue parlée ou écrite ne peut se manifester entièrement comme un système fermé. En effet, l'information part de la sphère émotionnelle pour y retourner et l'enrichir de sa présence au monde, c'est-à-dire cette expérience qui fait germer le sens. Quand la cohésion du système n'exprime plus la volonté collective pour ne respecter que le libre arbitre du particulier, l'existence devient absurde.

Qu'elle soit ouverte ou fermée, la croissance du sens dépend du pôle euphorique de la joie, de la peur dans l'extrême vitalité ou la grande fatigue de l'homme. C'est un processus naturel qui permet d'échapper à l'animosité et à la violence brute dans le but de se protéger des agresseurs. Le discours est donc camouflage, ruse, subterfuge. Il autorise

une marge suffisante de liberté aux faibles, à la civilisation, aux tyrans, alors qu'il repousse la peur irrationnelle de la mort qui sommeille en nous.

Toujours est-il que le dialogue agit comme une force répulsive et attractive. Mais dans un système capitaliste, seule la répression permet de régulariser la lutte entre les égoïsmes. La force de cohésion minimale à l'intérieur d'un regroupement d'êtres humains demeure capitale. Faut-il le mentionner, la coercition vient en partie des échanges discursifs et de la morale. Or, la discussion sans fondement moral n'a plus sa raison d'être puisqu'elle sert à réguler les consciences. C'est l'aliénation nécessaire en tant qu'agent de cohérence intersubjective.

Quant au texte littéraire, il se soumet au même processus fondamental. La censure semble plus répressive que la morale. Étant donné que dans la postmodernité chacun a sa moralité, la tâche de la censure revient à l'institution<sup>21</sup>. Celle-ci se doit de maintenir une certaine autorité et des standards de correction sans quoi la société n'aurait plus de raison et serait vouée à l'anarchie. Cependant, dans un système capitaliste il importe que la majorité des gens trouvent leur compte. Dans le cas contraire, le contrôle étatique n'est plus légitimé.

Dès lors, faut-il le rappeler, le sens commun diffère selon les époques. Il est déterminé par l'idéologie dominante, la politique, l'économie. Or, l'économie détermine la politique. L'idéologie subordonne la rhétorique à la politique dans le but de monopoliser le discours et d'en faire un instrument de domination, c'est-à-dire plus exactement, un moment historique voué à la programmation des consciences.

---

<sup>21</sup> Pour une interprétation de la mentalité postmoderne, nous nous référons au texte de Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.

Habituellement, le sens commun n'offre pas de résistance face à la différence ou à la ressemblance. Il est le reflet inversé du système en place, archie qui se veut bien entendu logique et raisonnable. Une société reposant sur un partage équitable des richesses implique nécessairement la consommation. Par conséquent, le sens commun possède un mécanisme d'intégration et d'autorégulation irréductible à l'institution.

La révolution se fonde également sur le sens commun. Quand les idéologies s'effondrent, seules la rhétorique et la répression légitiment le pouvoir étatique. Dans un État libre, l'image chaotique de la société reflète l'anarchie des moyens de production. L'homogénéité et la cohésion des groupes ne se vérifient qu'à l'intérieur des institutions et du gouvernement. L'espace du pouvoir étatique produit et conditionne la rareté.

L'État de facture postmoderne n'institutionnalise pas la violence sur le plan politique et idéologique. Dans un tel système, l'économie et les forces policières s'imposent de l'intérieur. Autrement dit, la postmodernité se réduit à sa dimension économique. Si l'État n'est pas équitable sur le plan économique, c'est parce qu'il n'est pas postmoderne. Ce n'est même pas un État, mais une combine d'escrocs et de maquignons.

Sans contredit, le point de rupture et de contact entre l'observateur et le monde, c'est l'émotion, parce que cet espace ne se déréalise pas. Bien sûr, l'émotion peut être feinte mais alors elle est théâtrale. L'émotion et l'extase appartiennent au domaine de l'être puisqu'elles brisent les miroirs du sens, fracassent les images illusoires du monde.

En général, chaque classe sociale interprète le monde en fonction du salaire qu'elle obtient. La sagesse populaire dit que plus on est riche, plus on est menteur et malhonnête. Cependant, la majorité de la population recherche la richesse. Cela montre à quel point le système en place fonctionne de façon exemplaire. Par contre, où se situe le sens commun ? À l'intérieur du consensus inhérent à la fonction étatique du potentiel humain

correspondant. La réalité paramétrique du discours ne se limite pourtant pas à une simple fonction étatique, parce que c'est la pensée humaine tout entière qui est vague et indécise.

En effet, les paramètres du discours sont flous, voire chaotiques et microphysiques. L'enchâssement des différents niveaux discursifs est en ce sens inévitable, et ce, pour bien des raisons. D'abord parce que les champs de l'argumentation à prescrire dépendent toujours du service personnalisé et de la clientèle ciblée. Ensuite, parce que l'historicité ne se résume pas exclusivement à une affaire d'ajustement au niveau des différents paliers gouvernementaux. Le marché visé détermine la stratégie que l'on doit utiliser.

Ainsi, nous ne connaissons pas de solutions infaillibles ou des réponses miraculeuses qui seraient valables en tout temps. Dans cette perspective, le dialogue permet l'identification et la construction des paramètres convenables en situation. À titre d'exemple, en situation initiale  $x$ , la compétence de l'agent  $z$  doit suffire à convaincre les  $N$  consommateurs. À cet égard, l'espace discursif de la postmodernité est commercial et retors. Ce qui réserve beaucoup de place à l'espionnage.

\*

Nous pensons que la dynamique du discours postmoderne se fonde sur la persuasion et l'art oratoire : la rhétorique et les champs de l'argumentation modifient leurs standards en fonction des croyances, des attentes et des désirs des agents. Dans ce contexte, même le sens a une fonction économique, puisque c'est essentiellement à partir de sa magie interne que se dessine la courbe hyperbolique de l'effet escompté. Bref, le

sens se veut toujours sinueux et circulaire. La plus-value du texte repose de façon nonchalante sur la richesse du sens.

Le même phénomène se produit en ce qui a trait à l'œuvre littéraire. En effet, le code, l'énoncé, l'énonciation sont autant de composantes régies par un processus dialectique. Ils diffusent le message en fonction de la clientèle ciblée, tout en modifiant l'espace de configuration dans l'œuvre, un peu à l'image de la peinture abstraite. La révolution dite postmoderne réside dans le fait que ses auteurs comprennent et replacent toute l'extension de la pensée humaine à une échelle microphysique.

Ainsi, la lutte pour le pouvoir et la reconnaissance ne relève que de la macrophysique et des principes mécaniques de nature étatique. À l'opposé, l'art postmoderne semble gratuit, plus généreux et moins tragique. C'est en partie vrai. Cependant, l'art postmoderne demeure empreint de subjectivité et d'émotion. Ce sont les véritables composantes de sa valeur marchande. Relativisons la notion de valeur en art et nous constaterons qu'elle dépend essentiellement des compétences de l'observateur, qui est lui-même jusqu'à un certain point un espace économique et mnésique limité.

À ce propos, Foucault a bien démontré comment les contradictions d'énoncés n'existent qu'en vertu d'une distance positive mesurable dans l'espace de la rareté<sup>22</sup>. Cette distance positive se cloisonne dans le béton du discours politique et institutionnel. Selon l'auteur, toute mise en rapport d'énoncés se ramène à une diagonale mobile. Évidemment, il s'inspire du continuum de la mauvaise conscience, conscience absente, aberrante, étatique, mal gérée avec ses carrés mobiles et divisibles.

Or, le mouvement ascendant ou descendant de la diagonale s'oriente en fonction d'une trajectoire hélicoïdale, simulacre d'influences internes et externes. Le tout est

---

<sup>22</sup> Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

objectivement régi par l'économie de la peur. Quant aux diagonales, elles résultent des correspondances et probabilités d'intégration de la voix de l'autre. La colonisation du discours s'accomplit par le biais de l'éducation et des institutions. Dans les registres de la postmodernité, le discours aliéné-aliénant comprend une dimension théâtrale et poétique. À toutes fins utiles, signalons que les restrictions concernant les joies de la verve demeurent des entreprises chimériques scrutées dans le demi-mensonge et la demi-vérité.

Il appert alors que le langage est qualitatif. Même lorsqu'il est quantitatif, il possède la qualité de s'articuler comme tel et cette qualité perd son attribut de quantité parce qu'elle est métaphysique, c'est-à-dire spéculative et mensongère. La logique reste en marge du pathique, phénomène qui se traduit par l'absence hypothétique de la sphère émotionnelle. Mû par l'égoïsme, l'esprit computationnel contrôle tous les standards de notre société, à l'exception de l'art qui, à mon sens, demeure la forme d'expression la plus rebelle. Le continuum du discours déshumanisé correspond désormais à l'espace public des communications.

De fait, la positivité des énoncés n'est rien de plus qu'un réseau du tape-à-l'œil, un néant. L'homme d'aujourd'hui devient l'instrument de la mesure parfaite face au pouvoir, et ce, en fonction de la rémunération qu'il obtient. Punition et récompense ! Plus le salaire s'élève, plus l'homme s'impérialise. Nous calculons maintenant le contrat social contemporain suivant la fonction, le grade, le degré d'utilité. C'est une fiction utilitaire, un rêve philosophique, une homologie structurale à caractère rhétorico-politique. L'homme ou le pantin politique ? Les uns luttent pour leur subsistance, les autres cherchent à appauvrir les premiers. Pendant ce temps, le fonctionnariat vit confortablement à l'ombre des barricades du contrat social puis il se pavane et se vautre dans la parure, le clinquant, l'argutie, la passementerie, bref l'idiotie.

Considérée sous cet angle, la topologie des énoncés pourrait s'opposer à la typologie des propositions et à la dialectique des phrases. L'énoncé se réactualise et se

répète à souhait. Néanmoins, en fonction du temps et de différents facteurs liés au conditionnement et à la mémoire, il peut être réitéré bien que ce qui se répète corresponde successivement à autre chose. Ce qui échappe à l'esprit humain, c'est un fondement se rapportant au concept d'identité puisqu'en dernière instance, il ne reste que le locuteur en situation, c'est-à-dire cette zone de singularité sur le point de sombrer dans le folie, le trou noir.

La métaphysique cherche désespérément à combler ce vide, mais elle demeure une croyance de type apodictique issue d'argumentations apologétiques. L'identité est toujours anthropomorphique et idiosyncrasique à la base. Sa transformation nécessite travail et volonté. L'existentialisme de Sartre est très révélateur à cet égard. En effet, selon lui, faut-il le rappeler, l'existence précède l'essence. Toutefois, il n'établit pas de différence explicite entre être et être petit-bourgeois. Sartre, l'animal institutionnalisé, Sartre, l'animal dénaturé, Sartre en boîte, Sartre en purée. Il y a du Sartre pour tous les goûts, puisqu'il y a une quasi infinité d'êtres et plus d'une classe sociale.

Conséquemment, le sens commun se passe très bien de Sartre et de la métaphysique, au même titre que la nature existe sans le concours de l'homme. C'est sensiblement l'inverse qui tient lieu dans notre système capitaliste lui-même axé essentiellement sur l'économie. Nos vies sont gouvernées par des abstractions et des calculs trompeurs. Nous sommes en quelque sorte voués à une existence carcérale qui est entièrement contrôlée par la raison et l'horlogerie des égoïsmes.

Dans *Surveiller et punir*, Foucault abonde dans ce sens alors qu'il cerne l'évolution du système carcéral. D'abord axés sur le corps, les châtiments du despote avaient une fonction bien précise. Ils devaient jouer sur les sentiments du peuple. La peur ou la pitié, tel était l'effet recherché. D'ailleurs, cette tragédie fut très bien décrite par Joseph de Maistre dans le contexte de la contre-révolution chrétienne :

Entre le prince et le peuple, le bourreau forme rouage; la mort qu'il porte est comme celle des paysans asservis qui bâtissaient Saint-Pétersbourg au-dessus des marécages et des pestes: elle est principe d'universalité; de la volonté singulière du despote, elle fait une loi pour tous, et chacun de ces corps détruits est une pierre pour l'État; qu'importe qu'elle frappe des innocents!<sup>23</sup>.

Suivant l'ordre établi par cette répression grossière, l'État perfectionna ses instruments de domination. L'une de ces merveilles fut incontestablement le grand livre de *l'Homme-machine*. Progressivement, une série de réflexions sophistiquées permirent un développement stratégique de la soumission et de l'utilisation du corps humain. En effet, la réduction à la fois matérialiste et lucide de l'âme donna naissance à une théorie générale du dressage que nous retrouvons au cœur du développement de l'œuvre de La Mettrie avec son *Histoire naturelle de l'âme*<sup>24</sup>. Les automates humains décrits par l'auteur incarnent des polichinelles politiques. Ces modèles réduits de pouvoir s'élaborèrent lentement suivant l'obsession de Frédéric II.

Au fil de longues et pénibles recherches, les despotes apprirent donc à dresser le corps. Le dressage faisait du souverain un genre de *Léviathan*<sup>25</sup>. Aucun détail important ne devait lui échapper. Dans les écoles, des emplacements fonctionnels apparurent. Des places déterminées se définissaient dans le but d'exercer une surveillance accrue et d'intercepter des communications dites dangereuses. De là est né un espace médicalement utile non pour soigner les individus, mais pour les dominer et panser les plaies de l'État.

Par la suite, l'espace quadrillé de surveillance n'a fait qu'accroître son efficacité. Les méthodes de répartition analytique du pouvoir permirent d'individualiser et d'exclure. Les mécanismes de contrôle disciplinaire favorisaient l'isolement des indésirables. Le

---

<sup>23</sup> Cité par Michel Foucault. Voir *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 76.

<sup>24</sup> Julien Offray de La Mettrie, *Homme-machine*, Paris, Nord-Sud, 1948, c1748.

<sup>25</sup> Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Éditions Sirey, 1971, c1651.



marquage binaire des individus offrait un ensemble de techniques et d'institutions qui se donnaient comme objectif de mesurer et de contrôler ceux que l'État considéraient comme des anormaux, c'est-à-dire les pauvres, les révoltés, les esprits subversifs. *Le Panopticon* de Jeremy Bentham est en quelque sorte la figure architecturale de cette composition<sup>26</sup>.

Subséquemment, le système carcéral conçu pour les délinquants se perfectionna. La prison servit d'abord à totaliser la vie des déviants puis elle devint un théâtre coercitif. Par la suite, les corps policiers mirent sur pied des réseaux de délation plus efficaces parce que composés de petits criminels. Par le fait même, la surveillance policière était plus facile dans la mesure où l'État créait de toutes pièces ses coupables.

La prison de l'État moderne symbolise la liste de réserve des éléments qui produisent l'illusion d'une bonne conscience publique. Au bout du compte, les grands criminels se font rarement incarcérer. L'État fait plutôt passer des délinquants ruraux pour des bandits. Le problème majeur avec ce système, raconte Foucault, c'est que depuis son adoption, la criminalité ne cesse de s'accroître...

Ainsi, il faut nous interroger quant au rôle des institutions. En effet, est-ce que ces dernières ont une vocation purement politique ou idéologique ? Est-ce plutôt des instruments coercitifs de l'État servant à surveiller des intérêts bourgeois ? Comment répondre adéquatement à ces questions ? En ce qui nous concerne, l'université retiendra notre attention parce que c'est l'institution que nous connaissons davantage.

Auparavant, examinons les effets de pareilles constructions sur la production de biens culturels. À la lumière de réflexions consacrées à l'identitaire au sein de l'État postmoderne, que pouvons-nous penser de l'autoreprésentation d'André Gide et de son

---

<sup>26</sup> Jeremy Bentham, *Le panoptique*, Paris, P. Belfond, 1977.

roman *Les faux monnayeurs* ? Afin de cerner la part d'autobiographie dans la fiction gidéenne, Alain Goulet jette un regard éclairant sur le processus de création de l'écrivain :

*Les faux monnayeurs* constituent le sommet et comme le révélateur d'une vie consacrée à l'écriture. Longtemps, Gide a voulu la justifier par la nécessaire sincérité: «Pour la vie entière de l'artiste, il faut que sa vocation soit irrésistible [...] . Être parfaitement sincère...». Mais comment être sincère quand «je sens mille possibles en moi»? Pour conjurer la dispersion et la dissipation de l'être, il imagine alors «une sincérité renversée (de l'artiste): Il doit, non pas raconter sa vie telle qu'il l'a vécue, mais la vivre telle qu'il la racontera. Autrement dit: que le portrait de lui, que sera sa vie, s'identifie au portrait idéal qu'il souhaite; et, plus simplement: qu'il soit tel qu'il se veut.»<sup>27</sup>

Bien que retorse, l'autoreprésentation de Gide ne génère pas uniquement de la fausse monnaie. En effet, pour créer du faux, faut-il encore avoir le droit d'agir de la sorte. Dès lors, il existe un lien intellectuel, supposons-nous, entre le créateur et son œuvre.

Toujours dans la perspective du phénomène de l'artiste autoreprésenté dans son œuvre, il convient de s'attarder à la *Fausse monnaie*, une lecture derridéenne d'un texte de Baudelaire<sup>28</sup>. Au fil de cette étude, l'auteur se penche sur l'ambiguïté inhérente au don. Le don de soi et la générosité de l'art ne résident-ils pas dans le don d'une fausse monnaie ? Selon le philosophe, le sens est don mais ce don subsiste inévitablement sous le regard de la réciprocité. Ce qui fait dire à Derrida : « [...] qu'on ne peut donner, en fin de compte, que le temps qui rend la réciprocité possible ». *Time is money*, disent les Américains. Toutefois, si l'art est une monnaie d'échange, elle-même échangeable contre une monnaie

---

<sup>27</sup> Nous nous référons à l'étude d'Alain Goulet, *André Gide, Les faux-monnayeurs*, Paris, Sedes, 1991, p. 5.

<sup>28</sup> Jacques Derrida, *Donner le temps I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991.

conditionnée par les règles du jeu de la rareté, on peut commencer à réfléchir sur le savoir en relation avec l'économie politique professée au sein de l'institution universitaire<sup>29</sup>.

\*

Or, c'est justement à l'université que s'adresse la critique de Jacques Derrida dans *Du droit à la philosophie*<sup>30</sup>. Dans cet ouvrage, l'auteur nous fait part d'abord d'une réflexion philosophique portant sur le rôle professionnel des enseignants. Puis, il examine le fonctionnement des universités françaises à travers leurs fonctions pédagogiques et étatiques.

L'étude de Derrida ne se présente pas uniquement comme un projet de réforme éducationnelle, mais aussi comme une œuvre de sagesse permettant à l'élite intellectuelle de légitimer à la fois sa domination et celle de l'État. Plus qu'une œuvre purement politique ou idéologique, c'est aussi un guide pour ceux et celles qui cherchent à comprendre les enjeux majeurs de l'enseignement au tournant de notre fin de siècle. Nul doute que ce projet de réforme devrait figurer au nombre des pensées de type postmoderne.

---

<sup>29</sup> Pierre V. Zima, *La déconstruction, une critique*, Paris, Presses universitaires de France, p. 67.

<sup>30</sup> Cet ouvrage est une déconstruction de l'institution qui présente une vision unitaire mais non totalisante de l'État. En l'occurrence, Derrida métaphorise la marche d'assaut du soldat impérial pour l'appliquer à l'État. Dès lors, nous comprenons mieux ce qu'il entend lorsqu'il proclame que l'État doit s'appuyer sur la gauche pour mieux se propulser de l'avant avec la droite. Cependant, nous devons préciser que, contrairement aux pas de l'enfant, la marche impériale est un mouvement fortement conditionné qui ne possède aucune correspondance avec le souvenir. C'est sans aucun doute un réflexe conditionné qui s'imprègne dans les régions musculaires et périphériques du cerveau, voire quelque chose à l'image d'un surplus, d'une plus-value, un épiphénomène qui se greffe aux douces régions de la mémoire émotive. L'État sait exploiter l'agressivité et objectiver les agents en utilisant la haine de l'autre comme motivation et renforcement du conditionnement. Voir Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Gallilée, 1990.

Loin de se réduire au droit, ce texte regroupe des stratégies intéressantes. Dans le contexte québécois actuel, il se présente comme un outil de propagande ou un instrument au service des mouvements sociaux avant et pendant les États généraux. Le type de théâtralisation qu'a choisi Derrida n'est vraiment pas banal. Il oriente sa rhétorique en jouant la carte de l'aristocratie de la pensée. L'auteur feint de redéfinir les titres de noblesse des enseignants, puis il propose rien de moins qu'une réforme globale de l'enseignement.

Toujours en feignant de s'égarer et ce, avec l'extrême lucidité que nous lui connaissons, Derrida conserve un style elliptique et peu perméable à la compréhension des classes sociales moins favorisées. Sa stratégie ne déborde pas les cadres politico-idéologiques prescrits et permis par l'État. C'est dire à quel point il serait fou de croire qu'il fomente une révolution ou un truc du genre. D'ailleurs, bien qu'il désapprouve, à l'instar de nombreux philosophes de la postmodernité, le phallogocentrisme institutionnalisé et qu'il récupère les nouveaux mouvements sociaux du genre homosexuel et féministe, Derrida soutient que ces organisations ne sont que des moyens en vue d'un but passager et non d'une fin.

Notamment, l'auteur rend compte de son positionnement politique alors qu'il stipule que c'est en s'appuyant adéquatement sur la gauche qu'il est possible de mieux se propulser en avant avec la droite. Évidemment, il est assez avisé pour construire son argumentation en évitant les illusions totalisantes, comme dirait Sartre en philosophie. Les mouvements sociaux influents sont, selon Derrida, des moyens politiques qui servent à la fois de « Mochlos » (levier) à l'État et se posent comme de nouvelles forces de contestation.

En outre, ces forces doivent être analysées puis récupérées par l'État si le gouvernement tient à légitimer sa domination. Cela implique un changement engendrant simultanément l'impression d'une ouverture systémique. Du côté des conservateurs, il s'agit de se maintenir au pouvoir tout en effectuant avec prudence des transformations et

des manœuvres idéologiques dans le discours hégémonique de l'État. L'objectif de cette nouvelle stratégie politique est le suivant : conserver le pouvoir, apprendre aux gens le respect de l'institution et des traditions, puis effectuer des transferts d'effectifs politiques de la gauche vers la droite et ce, avec la nette intention d'affaiblir la gauche issue de la modernité. Avec Derrida, nous entrons de plein fouet au cœur des discussions et des remises en questions de type postmoderne.

La conjoncture politico-économique actuelle permet un tel transfert des pôles. Notons le simulacre de démocratie et la globalisation des marchés comme facteurs importants, puis le protectionnisme planétaire des marchés communs. Ainsi, l'analyse derridéenne ne critique pas vraiment les appareils coercitifs de l'État. Ce sont surtout ses dimensions ancillaires et notamment, la dictée, l'apprentissage à répétition des connaissances qui sont remis en question. Il faut tout de même user de discernement afin de saisir toute la subtilité de la pensée derridéenne. Est-ce que les mouvements sociaux censés y correspondre ont effectivement besoin des thèses de Derrida, ou si l'intervention du philosophe ne vise que la prise en charge de certains pouvoirs politiques ?

La question se pose puisque les nouveaux mouvements sociaux peuvent vicier quelques fondements à la base du système et éliminer des composantes importantes dans la stratégie de domination étatique. Une certitude demeure, c'est que le raisonnement de Derrida est toujours à double tranchant. Sortons maintenant des hypothèses et dirigeons-nous vers la concrétisation du projet derridéen. Force est de constater que Derrida identifie sans ambages l'aspect néfaste de l'économie sur l'enseignement.

Ce que provoque l'économie, c'est la centralisation des pouvoirs administratifs. Une centralisation qui cache des intérêts mercantiles, et qui, bien entendu, est une insulte à l'intelligence des étudiants et des enseignants tout à la fois. À l'encontre de ce mouvement, l'approche de Derrida se veut ontologico-encyclopédique; pareille position n'est pas forcément conservatrice. En effet, compte tenu de l'époque et des menaces qui planent

actuellement sur la planète, la position derridéenne se veut raisonnable et aristocratique. C'est aussi un masque et une prescription normative ayant à la fois un caractère universel et non totalisant parce qu'à mon sens, l'encyclopédie n'est pas forcément d'origine occidentale.

Ainsi, dans un monde où ploutocrates et technocrates fourmillent, la propension à l'objectivation, à l'instrumentalisation de la raison, au pouvoir, à la folie, à la destruction, cause problème. C'est tout le savoir encyclopédique et les traditions des peuples qui sont menacés. Dans un contexte postmoderne, le texte de Derrida s'avère une réponse à la question suivante : comment réagir à l'effondrement des discours traditionnels qui ont toujours érigé le savoir en une voie du salut ? En principe, et dans de telles conditions existentielles, le pilier aristocratique de la pensée et les capitalistes intelligents devraient user de leur sagesse pour que le monde ne sombre pas dans l'abîme. Les simulacres de démocratie ne fonctionneront pas éternellement.

Par contre, l'éducation et les bonnes manières demeurent l'apanage des gens instruits, ne l'oublions surtout pas. Sans le savoir encyclopédique, nos institutions ressemblent à des usines et des chaînes de montage au service du prolétariat de la pensée et d'une administration qui valorise la technocratie. Il convient de ne point confondre économie et culture. Afin de donner une pleine extension à l'être et à la liberté de penser, la nécessité d'une approche ontologico-encyclopédique s'impose. Dans cette perspective, la déconstruction derridéenne demeure un atout majeur, puisqu'elle nous incite à nous autocritiquer et, par le fait même, à nous autoreprésenter. Mais selon Derrida, la déconstruction est une pratique institutionnelle pour laquelle le concept d'institution reste problématique.

Or, la légitimation de la déconstruction au sein de l'institution s'avère possible. En effet, Derrida utilise les stratégies de légitimation et les concepts philosophiques du droit kantien. Il réactualise Kant tout en prenant en considération la conjoncture planétaire de

notre époque. Suivant la conception kantienne du droit, la philosophie représente le tribunal de dernière instance pour la raison. C'est en quelque sorte la justice de la justice, le droit du droit. Un retour aux sources transcendantales du droit s'élabore donc en s'affranchissant de la légitimation construite à partir d'une fausse autoreprésentation étatique.

La personne est alors entièrement responsable de ses actes et jugements et cela dans son âme et conscience. Dans ce contexte, l'État ressemble curieusement à un géant raisonnable. Qu'un tel pouvoir demeure positif, conscient de son impuissance effective dans l'autoreprésentation spéculative, cela ne change rien aux structures mnésiques qui sont idiosyncrasiques, anthropomorphiques, autoreprésentatives. Nous ne pouvons indéfiniment rejeter le blâme sur le système ou nous cacher derrière lui. Quelque part, quelqu'un a pris une bonne ou une mauvaise décision, il en est responsable. Tel est le sens du devoir et de la responsabilité civils selon Derrida et Kant.

Or, il y a autoreconnaissance quand, de l'ignorance, je passe à la connaissance, d'une part, et, quand je possède la liberté de penser et de m'exprimer, d'autre part. Cela suppose que je puisse me reconnaître à travers ma création, ma production littéraire, plus encore, que l'État me permette de créer des choses qui n'impliquent pas son image, ou celle d'un despote avide de pouvoir.

L'État doit donc assurer la remise en question de sa légitimation, parce qu'il est au service de la collectivité et non l'inverse. Sa marche impériale correspond vraisemblablement au déplacement des masques et aux mouvements des icônes à l'image des deux figures de Janus. On achète la paix et la guerre tout comme la gauche et la droite se rapportent au même corps. Mais la démarche de l'État est perfectible et nécessite passablement de coordination pour éviter ce cancer qu'est la révolution.

D'entrée de jeu, dans l'optique kantienne, le philosophe du droit détient le monopole de la raison et de la sagesse. C'est lui qui rétablit les faits et la vérité en révisant les jugements rendus par les tribunaux. Quant à Kant, il voulait que l'enseignement de la philosophie soit complètement indépendant de la sphère politico-juridique, histoire de conserver neutre et impartiale la discipline. Derrida voit bien que dans l'État actuel le droit ne coïncide pas rigoureusement avec la neutralité.

Toujours est-il que l'équité étatique devient un idéal qui ne s'accomplit guère. Pour cette raison, nous ne pouvons prétendre que les enseignants se situent en dehors de l'institution. Au contraire, ils sont eux aussi l'incarnation et le reflet de l'État. Le degré de vérité qu'ils promulguent dans leurs représentations ne dépend que de l'ouverture et de l'honnêteté des fonctionnaires en place ainsi que du champ d'historicité donné.

Dans la perspective d'un débat consacré à l'enseignement, Derrida traite de la nature coercitive du pouvoir étatique relié à la censure. L'auteur ne cherche pas à dénigrer ce type de pouvoir, mais à le légitimer et à montrer qu'une réflexion sérieuse portant sur la langue, l'écriture, la littérature doit inévitablement prendre en considération leurs fonctions ancillaires. Il affirme à cet égard que le fondement des universités françaises repose en principe sur la tradition ontologico-encyclopédique; l'institution ne doit aucunement souscrire aux forces militaro-industrielles ni justifier sa raison d'être au profit de ce type d'organisation.

Ainsi, le but de l'université n'est pas de préparer la guerre, mais d'éduquer les gens à la vie civile. L'argumentation, la transmission du savoir, les connaissances peuvent également améliorer l'institution universitaire. C'est pourquoi la rhétorique occupe une place de choix dans le projet de réforme derridéen. Dans une structure étatique marquée de postmodernité, la rhétorique déconstructive telle que développée par Derrida devrait se substituer aux formes traditionnelles de l'invention. Sans argumentation, l'on pourrait supposer que le chef militaire le mieux armé a tout à gagner. En situation, le jeu de la



démocratie ne serait plus possible. Selon Derrida, l'université doit manifester un plus grand respect des traditions et élever cette obligation au rang d'une préoccupation première.

À travers son scénario mélodramatique et nostalgique, Derrida incarne un personnage compulsif alors qu'il feint de croire que notre siècle serait enclin à succomber à une psychose, laquelle s'enracinerait dans l'amnésie étatique. Manifestement, la thèse derridéenne s'énonce par le biais d'une dimension éthique et philosophique qui accompagne les contrats de vente et d'achat du savoir. Autrement dit, l'offre et la demande ne comblent ni justifient entièrement le vide intellectuel et moral qui se propage actuellement dans l'institution universitaire.

Conséquemment, Derrida laisse parfois sous-entendre que ces lacunes intellectuelles risquent de causer un tort irréparable au développement ultérieur de l'État en question. Le moment venu, les dirigeants auront suffisamment de moyens, pouvons-nous espérer, pour contenir la rébellion. Somme toute, le positionnement derridéen n'est pas si mal sur le plan stratégique. Il sert à revaloriser l'éducation et la liberté d'expression. Dans cette perspective, l'État a tout à gagner. De surcroît, comme ce projet de réforme repose essentiellement sur le consensus de la collectivité, il institue un pas de plus vers la démocratisation de l'enseignement.

Suivant l'analyse de Derrida, le pont se construit au-dessus de la faille que produisent le langage universitaire et l'institution. C'est une bonne façon d'éviter le gouffre qui mine progressivement la raison d'État et la raison d'être de l'État. Or, ce clivage est inconvenant dans une démocratie qui a fière allure. En ce sens, Derrida a raison de dire que le discours révolutionnaire de Marx est anti-démocratique, parce que universitaire.

Du point de vue littéraire, le projet de réforme derridéen est honnête et recevable. En effet, l'auteur précise qu'il se range davantage du côté des littéraires que des philosophes. Cette clarification s'explique par le fait que l'encyclopédie est le miroir de la civilisation. C'est par elle et elle seule que passe l'histoire des démocraties. La dimension ontologique du projet s'oppose à l'idée de système et au totalitarisme. Quand l'anarchie sonne le glas, le crépuscule des idoles est imminent. Dans ce cas particulier, il faut souligner qu'à l'intérieur d'une société programmée, un enseignement souple et intelligent semble approprié. Il importe alors à l'État de faire un premier pas vers la distinction profonde entre la société civile et sa dimension militaire. Pour que l'ordre se maintienne, l'auteur recommande un minimum d'anarchie. Mais un pas de plus, et c'est l'abîme, prudence oblige.

En l'occurrence, la raison ne doit pas occuper uniformément un projet de réforme de facture postmoderne. La raison n'est pas toute la pensée : c'est un certain aspect cognitif. Si Descartes écrivait en français, c'était pour se faire comprendre de tous. Il connaissait les enjeux de sa réforme linguistique et, tout particulièrement, les gains territoriaux liés à la langue. Alors, pourquoi ne pas faire comme lui à certains égards ? Réformons l'enseignement et bâtissons un avenir meilleur. Tout compte fait, les simulacres que mobilisent les hauts fonctionnaires n'ont aucune vérifonctionnalité, parce que ces gens ont généralement le mandat de projeter une image saine du gouvernement, une image à partir de laquelle l'individu est contraint de se représenter. Par conséquent, l'on doit adopter une attitude volontariste et s'occuper soi-même des modalités du changement à effectuer. Puis, lorsque le projet est bien articulé, il convient de le déposer sur la table des négociations et le tout doit s'accomplir dans le plus grand respect de la démocratie.

## CHAPITRE II

### L'IDENTITAIRE POSTMODERNE

À l'instar de Derrida, je crois que la raison n'est qu'un type particulier de pensée. Alors, comment peut-on interpréter la « théorie de l'agir communicationnel » exposée par Habermas ? Ce dernier attribue en effet à la rationalité des vertus modélisantes précises : « les impératifs des sous-systèmes devenus autonomes pénètrent le monde vécu. Ainsi, ils contraignent l'agir communicationnel à s'assimiler aux paramètres d'actions prescrits par l'État<sup>1</sup> ». Peu de place est laissé à l'individu, il va sans dire, dans les écrits du philosophe. Manifestement, Habermas minimise l'autoréflexivité à une époque où l'impérialisme et l'individualisme font rage. C'est dire que dans le monde, quelque part, des gens fortunés profitent de la communauté internationale. À ce propos, les pressions exercées par le gouvernement américain sont fort éclairantes.

Dans la société américaine, le fondement de la liberté repose sur l'armement, ce qui reste tout à fait légal, voire constitutionnel. Est-ce à cela que conduit l'absence d'éthique communicationnelle ? Pas vraiment. Le débat de fond demeure, soulignons-le, constitutionnel. Dans le contexte d'une étude portant sur l'établissement d'un État postmoderne qui ne serait pas dominé exclusivement par la raison, il m'apparaît utile de jauger les prétentions de validité et de légitimité d'une théorie philosophique fondée sur le pouvoir de la rationalité.

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2, Paris, A. Fayard, 1987, p. 444.

Ce n'est point l'absence d'éthique communicationnelle qui engendre les structures chaotiques du système américain. En effet, il convient plutôt d'en rechercher les causes à travers l'histoire de l'Amérique. La décentralisation qui prévaut en terre américaine semble nécessaire jusqu'à un certain point; elle dépend également du type de confédération en place, de facteurs ethniques et démographiques. Voilà donc un problème qui se pose relativement à la décentralisation des images du monde. Un beau philosophème, certes, mais en réalité un phénomène qui correspond à un dérèglement dans la répartition des pouvoirs.

Les pouvoirs sont-ils vraiment décentralisés ou un consensus illicite s'opère-t-il justement ? Il s'agit dans le second cas d'un accord qui a pour effet de donner une apparence de complexité progressive à l'État, via les appareils étatiques et administratifs. Une société peut favoriser la privatisation de ses institutions, comme c'est le cas aux États-Unis. En Amérique, les employés de la fonction publique bénéficient de peu de protection et de recours collectifs contre le patron ou l'État employeur. Nous voilà revenus à l'époque de l'Empire romain, au temps de César : « Du pain et des jeux », puis « diviser pour régner ». Comment établir ou restaurer un empire sans cette fameuse division ?

Or, à mon avis, la création d'un front commun peut s'avérer une entreprise dangereuse en Amérique. Quant à Habermas, il se confine à interpréter le monde et ne cherche pas à le transformer; c'est ce qui confère à sa théorie une faiblesse certaine. Chez Marx, à tout le moins, l'action révolutionnaire semble cohérente, mieux ordonnée. Habermas aurait tout intérêt à se déprogrammer avant de « philosopher ». Au fond, qu'est-ce qui est le plus important ? Passer sa vie à mentir pour un salaire raisonnable ou lutter pour la liberté ? Valorise-t-on toujours la carrière au détriment de la vie, de la vérité, de l'être, de l'émancipation ?

Si l'on souhaite poser les questions appropriées aux véritables problèmes, il faut proposer un moment de rupture dans la programmation des consciences. Comprendre,

c'est bien, mais en faire profiter autrui, c'est mieux. Dans cette optique, je situerais l'éthique communicationnelle au rang des utopies : la philosophie d'Habermas est une vision du monde et rien de plus.

Toujours est-il que si pareille théorie s'articule comme une vision du monde, elle doit occuper le statut privilégié d'œuvre d'art. Force est de préciser cependant que l'art d'Habermas, c'est-à-dire sa philosophie, est dépourvue d'originalité et d'invention en tant que produit artistique. Tout compte fait, nous pouvons admirer ce discours autonome qui masque son principe originel. Les critères de rationalité et l'approche raisonnable développée par Habermas dissimulent les structures chaotiques de l'illumination théorique.

Derrière l'éthique d'Habermas se profile le système américain qui est à l'image de l'Empire de la raison. C'est une construction anarchique, en apparence, instituée par la ruse de l'intellect. Or, les structures désordonnées de la mémoire ne traduisent pas de caractère raisonnable. La raison est appétit : voilà indéniablement un artifice rhétorique au service des impérialistes, comme ce fut le cas de l'Antiquité à nos jours. À ce sujet, Parret a mené des investigations sur la raison-pulsion dont le passage suivant est une illustration opportune :

Il y a une faculté unique, l'appétit qui pousse les êtres vers le vrai, le beau et le bien. Et à côté des appétits concupiscibles et irascibles, qui deviennent des formes de l'appétit sensitif, Aristote postule un appétit rationnel qui n'est autre que la volonté même, la volonté réfléchie et éclairée. La base classématique ne fonctionne donc plus, puisque le rationnel et le sensitif sont réunis dans la faculté unique de l'appétit<sup>2</sup>.

Certes, il y a là un bel effort de persuasion qui vise un lecteur contemporain. En ce sens, la contrepartie de cette théorie échappe en principe à l'entendement du commun des mortels. Ce qui a pour effet de reléguer les philosophies du passé à un niveau

---

<sup>2</sup> Herman Parret, *Les passions*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1986, p. 13.

complémentaire, voire stratégique. Habermas est assez rusé, il cherche à camoufler l'élitisme et les conflits de classes sociales, puis il les dissout dans le discours et dans l'éthique. C'est une bonne façon d'éviter la guerre.

L'aristocratie de la pensée, comme l'a déjà formulée Derrida, se dissimule derrière le rideau du grand théâtre étatique. L'objectif consiste à tirer les ficelles du sens commun. Vive la démocratie ! Enfin, qui faut-il croire ? Comment saisir ce qui est plus vrai que faux ? Peut-être faut-il écarter la raison et jouer aux voyeurs, et ce, dans le but de surprendre la nudité théorique en flagrant délit d'adultère. Si cette nudité existe, nous devrions la trouver. Quant à la raison, elle est très séduisante, mais elle a beaucoup trop de crimes à son actif pour recevoir notre entière crédulité et notre coopération à ses projets de grandeur. En ce sens, nous demeurons en accord avec ce que disait Wilde au sujet de la modernité : « Pour être réellement médiéval, il n'aurait pas fallu avoir de corps. Pour être réellement grec, il ne faudrait pas avoir de vêtement. Pour être réellement moderne, il ne faudrait pas avoir d'âme<sup>3</sup>. »

Ces maximes s'inscrivent dans le prolongement des idées développées dans *La décadence du mensonge* du même auteur<sup>4</sup>. En effet, selon Wilde, à toutes les fois que les Occidentaux se sont rabattus sur l'imitation de la vie et de la nature, ils ont produit des œuvres banales et vulgaires. Dans une pièce moderne, soutient l'auteur, les personnages sont ennuyeux et ils ne parviennent pas à livrer l'impression de la réalité qu'ils tentent de représenter, seule justification de cet art, bien entendu.

Aux dires de Wilde, le réalisme en tant que méthode artistique est une faillite monumentale. Il n'est donc guère étonnant que les réflexions de celui-ci se rangent davantage du côté de l'imagination que du réalisme. J'abonde dans le sens d'une position

---

<sup>3</sup> Oscar Wilde, *La jeunesse est un art*, Paris, Les belles lettres, 1993, p. 32.

<sup>4</sup> Oscar Wilde, *La décadence du mensonge*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1976.

théorique similaire, position à laquelle est sous-jacente une valorisation de la fiction dans l'écriture, dans la mesure où elle rend compte d'un certain type de nudité. Sans doute la postmodernité doit-elle beaucoup à Wilde qui n'aurait pu que tourner en dérision la philosophie de Habermas. Certes, la raison a sa place en philosophie et dans ce monde; mais, c'est surtout chez les politiciens et les menteurs de bas étage qu'elle acquiert une valeur appréciée et appréciable.

À l'instar de Wilde, je crois que la nature et la vie doivent imiter l'art. Mais que faut-il penser de la vérifonctionnalité d'un discours comme celui de cet écrivain ? Est-ce celui d'un être pervers ou d'un malade mental ? Pour mieux saisir son imaginaire, examinons ce que l'auteur suggère comme définition de la perversité : « La perversité est un mythe inventé par les gens de bien pour expliquer le curieux attrait des autres<sup>5</sup>. » Nul doute que Wilde possède un tempérament d'artiste. C'est pourquoi il convient de s'en méfier et de ne pas toujours le prendre au sérieux. Or, qu'est-ce qu'il sous-entend lorsqu'il présume que les artistes ne se révèlent véritablement qu'à des gens de leur acabit ? Pourquoi prétend-il alors que le discours critique ne s'adresse jamais à l'artiste, mais uniquement au public ?

Toujours est-il que l'on peut déceler un voile très mince sur la nudité théorique mais l'on aperçoit la physionomie de l'artiste et, c'est ce qui importe. Wilde affirme que l'art ne peut revendiquer que sa propre perfection. Selon lui, le rôle de la critique se limite à l'éducation du public en matière artistique. Or, là où sa critique de l'art devient intéressante, c'est au niveau de la création. Suivant son raisonnement, le créateur est toujours très égotiste et fabulateur. C'est sa manière d'être et c'est en partie ce que Wilde personnifie lui-même.

---

<sup>5</sup> Oscar Wilde, *La jeunesse est un art*, p. 17.

Plus concrètement, ce qu'il postule au fond, c'est que les maîtres incontestables du style tels que Dante, Sophocle, Shakespeare, sont aussi les figures suprêmes d'une vision intellectuelle et spirituelle. Là résident sans contredit des éléments pour recentrer les images du monde, éléments qui se posent comme plus féconds et plus aristocratiques que le simple critère de rationalité élaboré par Habermas notamment. Alors, pourquoi ne pas apprendre à mentir avec style et élégance ?

C'est donc initialement dans son projet de renaissance culturelle qu'Oscar Wilde a canalisé presque toutes ses énergies. L'auteur aspirait à un renouveau aristocratique au sein duquel l'Occident croiserait l'Orient, les deux entités avec leurs meilleures composantes respectives. Tout compte fait, le postmodernisme ne serait-il pas lui-même empreint de ce type de renaissance ? Il semble évident que Wilde était un visionnaire. À l'image de l'écrivain britannique, celui qui a le courage de vivre en homme libre est généralement un grand esprit.

Ce qui participe d'une pensée postmoderne, pourrions-nous supposer, ce sont des artistes comme Wilde. Des individus qui savent replacer l'art sur son socle. Force est de reconnaître que Wilde et Habermas se rejoignent néanmoins sur un point précis : ils sont tous deux partisans de l'autonomie de l'art. Alors, qui sont les précurseurs de la « décadence du mensonge » ? Ce sont des timorés qui se vautrent dans l'illusion totalisante et, plus précisément, des gens tel Hérodote, des bougres, des maîtres du ségrégationnisme, des fieffés menteurs.

Par conséquent, aux yeux des artistes, la raison, la rationalité, la logique demeurent le refuge commun des imbéciles. À cet égard, *Le festin nu* de William Burroughs illustre adéquatement le caractère à la fois contraignant et absurde de la



logique<sup>6</sup>. En effet, dans son introduction, l'auteur précise qu'il était un camé qui carburait à l'héroïne. C'est pourquoi ses propos demeurent crédibles au moment où il prétend ne pas se souvenir d'avoir écrit ledit texte. Réalité ou fiction, la question ne se pose pas dans le cas présent.

Outre le croisement incessant de la réalité et de la fiction dans son œuvre, la façon dont Burroughs décrit la logique liée au marché de la drogue demeure des plus instructives. Ainsi, les drogués se piquent et se repiquent à la manière dont les logiciens affirment que  $p$  implique  $q$ . Faut-il, par surcroît, préciser qu'entre chaque injection, l'implication correspond à un trou de mémoire ? À l'intérieur du *Festin nu*, la causalité s'exprime en termes acérés et cinglants. Pareilles allégations ne sont pas sans dérouter les existentialistes : l'existence passe dans la moulinette des injections tautologiques alors que l'héroïne totalise l'être jusqu'à l'inscription de  $p$  implique  $q$  sur le cercueil. Voilà un commentaire qui devrait faire réfléchir la jeunesse inapte à s'autoreprésenter dans des structures rationnelles et à s'autoreconnaître dans un État-raison.

Si  $p$  = la vie et  $q$  = la mort, alors les multiples injections produisent la chaîne causale menant de  $p$  à  $q$ . Dans le contexte classique de la causalité, n'oublions surtout pas que les revendeurs exploitent l'incontinence des clients : Dieu sait à quel point ils sont vicieux et n'hésitent pas à tout rationaliser pour que le consommateur rampe à leurs pieds. Curieusement, les économistes et les logiciens opèrent pour ainsi dire de façon analogue. Si l'art de Burroughs est très vulgaire, il n'en demeure pas moins qu'il nous renseigne sur le monde interlope, sur « l'interzone », comme il le dirait lui-même.

Dans une veine différente, poursuivons nos investigations consacrées à la logique, celle-là même qui mine l'imagination. Eugène Savitzkaya figure parmi les Postmodernes

---

<sup>6</sup> William S. Burroughs, *Le festin nu*, Paris, Gallimard, 1964.

qui exhibe un art fertile et imprégné de poésie. Détractrice de la raison, sa technique d'écriture ressemble un tant soit peu à celle des grands peintres :

Nous dormions sur nos morts dont les ossements étayaient le sol et les enfants morts revenaient habiter leurs chevaux préférés, leurs camions, leurs bicyclettes, leurs ours, leurs lions, leurs dauphins et dormir dans les berceaux. Le bois vivait. La pierre vivait. La chaux vivait. Le fer vivait, clair sous la rouille. Nous vivions les uns à coté des autres, les uns au-dessus des autres, toussant, éternuant [...] <sup>7</sup>.

Toujours dans la perspective d'un imaginaire de la mort qui n'équivaut pas à la désolation, *Les morts sentent bon* est un ouvrage qui illustre de façon magistrale la dialectique de l'ombre et de la lumière sans toutefois présenter de contenu diégétique :

Son oeil qui s'était obscurci, il le lava et le purifia au proche soleil. Sa peau qui s'était craquelée et alourdie, il l'arracha, la déchira contre les pierres aiguës. Il se coucha dans un nid de fourmis et les fourmis mangèrent les mucosités et les croûtes, le nettoyant avec soin. Humide encore, il se baigna dans la lumière <sup>8</sup>.

Ainsi, au sein de ce texte, Savitzkaya emprunte de nombreuses images au bestiaire et les utilise dans un univers esthétique qui est moribond. Cependant, il réalise le tout avec une sensibilité, une grâce, une beauté, une dextérité qui rappellent le style du marquis de Sade.

Or, comme nous faisons ici l'apologie de la déraison, les écrits du grand seigneur de l'absurde, Albert Camus, méritent une attention particulière. Dans *Le mythe de Sisyphe*, l'auteur précise qu'un seul problème philosophique sérieux subsiste à travers les époques. Il s'agit du suicide <sup>9</sup>. L'une des réflexions intéressantes qu'il met de l'avant est

---

<sup>7</sup> Eugène Savitzkaya, *La folie originelle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 23.

<sup>8</sup> Eugène Savitzkaya, *Les morts sentent bon*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 36.

<sup>9</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942.

l'idée selon laquelle les lois de la nature seraient valables jusqu'à un certain point. Une fois périmées, elles se retournent contre elles-mêmes pour faire naître l'absurde. Dès lors, se pose le problème de l'absurdité versus la rationalité dans la conceptualisation du mot homme.

Selon Camus, l'homme absurde ne procède jamais par nivellement. Il reconnaît la lutte, ne méprise pas en bloc la raison et admet l'irrationnel. C'est que l'homme absurde a désappris à espérer. Suivant le raisonnement de l'écrivain, je dirais que l'homme postmoderne vit intensément dans l'enfer de l'immédiat, du présent continu. Paradoxalement, ce serait sous cet angle que Don Juan aurait appris à vivre. Pour le notoire séducteur et l'homme postmoderne, l'existence est d'autant mieux vécue parce qu'elle est vide de sens. Il appert qu'une répercussion engendrée par ce genre de vie serait la révolte. En effet, c'est à travers celle-ci, semble-t-il, que l'homme absurde ou postmoderne serait cohérent avec lui-même. Quant à la question du suicide, elle serait en quelque sorte l'aboutissement logique de cette vie. Logique, devons-nous insister, dans la mesure où l'existence de l'homme postmoderne tend vers l'émotion absolue, ce qui, de mon point de vue, est un idéal sans émotion, entendement *in extremis*.

Plus encore, selon l'optique camusienne, la conception d'une œuvre pourrait rendre compte d'un renoncement. Dans une formulation des plus à propos, il nous fait part de sa propre expérience de l'abnégation inhérente à l'écriture :

L'oeuvre absurde illustre le renoncement de la pensée à ses prestiges et sa résignation à n'être plus que l'intelligence qui met en oeuvre les apparences et couvre d'images ce qui n'a pas de raison. Si le monde était clair, l'art ne serait pas<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 133.

À partir d'une telle réflexion, nous pouvons imaginer notre vie à l'image de Sisyphe. En effet, chaque jour fait de l'individu un automate qui roule inexorablement sa bosse. Ainsi va la vie, et la modernité n'a fait qu'accentuer ce mal. C'est également en partie vers cette direction que tend la postmodernité : s'interroger quant à la mise en rapport de la vie et de l'œuvre créatrice revient à rechercher son reflet dans l'eau. C'est pourquoi il demeure nécessaire de s'attarder aux travaux de Sartre qui, donnant suite aux recherches des théoriciens du marxisme, a développé sa propre théorie du reflet. Voyons alors Sartre en miroir.

\*

Si, dans la pensée derridéenne, la raison devient un outil propre à légitimer, elle se pose dans celle de Sartre comme une police de la gent littéraire. Dans la perspective d'une ébauche d'un projet rhétorico-politique postmoderne où l'individu est en mesure de s'autoreprésenter, il convient de s'attarder à la *Critique de la raison dialectique*. Dans cet ouvrage, Sartre récupère la théorie du reflet chez Lénine afin d'y critiquer son apport totalisant. En effet, Lénine donne à l'homme une raison constituée. Cette raison fait de la pensée un comportement rigoureusement conditionné par le monde<sup>11</sup>. Par le fait même, ce type de pensée se présente comme une connaissance du monde, laquelle est sujette à différentes interprétations selon la classe sociale qui l'interprète. Pareille position mérite ici d'être clarifiée. À l'instar de Sartre, je crois que le marxisme prolétarise tout sur son passage et fait de la pensée une matière ouvrée. Le même phénomène se produit du côté de

---

<sup>11</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1960, p. 127.

la bourgeoisie. Le juste monde demeure celui de la classe moyenne, celle-ci étant l'ennemie jurée des opportunistes petits-bourgeois tels que Jean-Paul Sartre.

Du conditionnement en général, il résulte que l'être-homme et son histoire sont exclus par une totalisation dialectique qui réunit les totalités, aussi éloignées soient-elles, pour ne laisser subsister qu'un être unidimensionnel, c'est-à-dire le prolétaire. Or, le cas inverse serait également vrai dans la mesure où l'approche purement bourgeoise n'engendrerait que des esclaves de la machine.

Selon Sartre, l'histoire se présente comme une totalisation non entièrement ouvrable. À cet égard, il importe de souligner que l'encyclopédie regorge de richesses intellectuelles qui ne doivent pas disparaître sous la dictature du prolétariat ou sous celle du semblant de démocratie propre aux bourgeois. Ainsi la raison dialectique de Marx doit-elle fournir les raisons de ses propres raisons, soutient Sartre. Sans doute y a-t-il dans cette formulation quelque chose du genre pétition de principe et cercle vicieux à l'image de l'anneau de Moebius.

Sartre pourrait aussi mieux expliquer le motif de ses réflexions, ce à quoi il ne procède pas. Il appréhende bel et bien le monde en tant que petit-bourgeois. Plus encore, l'auteur a le prolétariat en aversion. Partant, tous les arguments sont valables en vue de se hisser au pouvoir ou pour garder son emploi. En l'occurrence, l'une des graves erreurs que commet l'auteur, c'est de passer outre le fait que nous ne pouvons nous connaître et qu'au fond, nous ne sommes que des consommateurs. Dans la société capitaliste, l'individu ne peut parvenir à se construire une identité à partir de laquelle il serait en mesure de s'autoreconnaître. Effectivement, dans ce type de système, **l'avoir** précède **l'existence**.

Sans doute, ce qui comble réellement le vide autoreprésentatif, pourrait-on dire, ne consiste pas en une synthèse psychanalytique, ni une psychanalyse existentielle, mais

surgit plutôt de l'attitude politique que nous adoptons face à l'hégémonie étatique. En ce sens, le salaire que Sartre recevait était déterminant, aussi bien pour lui que pour quiconque d'ailleurs. Les standards bourgeois ne sont pas plus efficaces que ceux des ouvriers. La synthèse des deux classes teinte les univers de croyances correspondants de socialisme. En effet, quelle différence y a-t-il entre le salaire que vous offre le P.C.F. ou celui qui provient d'une organisation bourgeoise ? Si le salaire est similaire, libre à vous de travailler pour l'un ou l'autre. Dans le meilleur des cas, vous travaillerez pour les deux. Dans le cas contraire, vous avez tout de même le choix de travailler pour l'un ou l'autre. Le socialisme, c'est cela.

Bien sûr, il faut bien cerner toute la dimension politique de la chose. Dans un système politique bourgeois et capitaliste, le fonctionnariat doit obéir aux supérieurs. À titre d'exemple, le droit administratif canadien stipule clairement que l'employé de la fonction publique doit se soumettre à l'autorité de ses supérieurs hiérarchiques. Il peut toujours s'y opposer s'il sait que l'ordre qu'il reçoit n'est pas raisonnable. Il a même le devoir de refuser puisque des poursuites au civil peuvent être entreprises contre lui et son patron.

Or, les opportunistes prennent parfois des risques : dans ce type de situation, les agents aux échelons supérieurs n'ont aucun intérêt à perdre ou à laisser saper leurs acquis, c'est-à-dire un pouvoir qui, comme dans n'importe quel système, se fonde en réalité sur la ruse et la force. Ainsi, la loi du plus fort et du plus riche s'avère incontournable. Cependant, ce pouvoir n'existe que par et pour les inégalités. Nous comprenons alors que celui-ci n'a pas de raison d'être dans la mesure où il ne se fonde pas sur l'équité salariale. À l'intérieur du système capitaliste, l'éthique communicationnelle demeure nécessaire, mais elle reste généralement l'apanage des faibles, pense le plus fort. À la limite, le fondement de la liberté ne peut se formuler qu'à partir de la possession d'armes. À titre d'exemple, pensons à ce qui fait la soi-disant grandeur des États-Unis d'Amérique.

Dès lors, Sartre a beau jeu de critiquer la dialectique marxienne. Pourquoi ne s'en prend-il pas à un autre type de dialectique ? De fait, l'absence de problématologie dans l'œuvre sartrienne constitue la faiblesse de son raisonnement<sup>12</sup>. Tout se passe comme si l'auteur s'intéressait peu à la question de savoir par qui et pourquoi il est autorisé à s'emparer d'une certaine part du monopole discursif. Il n'analyse pas la raréfaction du discours en milieu parlementaire. Pourtant, là réside quelque chose de dialectique, quelque chose qui est en fait très théâtral, carnavalesque, bref peu sincère.

La dialectique ou l'absence même de dialectique chez les bourgeois ne favorise que l'intérêt du particulier. C'est le fondement de ce type de système — qui se distingue d'ailleurs d'un État postmoderne équitable — c'est là son unique raison d'être. Dans cette optique, il importe de noter que Sartre ne traite pas de la criminalité bourgeoise; pourtant, faut-il le rappeler, l'État bourgeois est à l'image de l'Empire romain, il est fratricide et parricide, en dépit de quoi les idéalizations psychanalytiques ne peuvent être d'aucune utilité. Être rémunéré équitablement ou ne pas l'être : voilà la question primordiale, puisque le reste en découle. Au fond, rien ne peut exister sans son contraire. L'aboutissement logique d'un tel raisonnement mène inévitablement au socialisme. Sartre feint de ne pas voir, il dissimule sa mauvaise conscience. Peut-on le blâmer puisqu'il a connu la guerre ?

L'auteur de la *Critique de la raison dialectique* n'est pas un exemple de courage, telle la plupart des gens issus de sa classe sociale d'ailleurs. Nulle allusion au fait que la fraternité-terreur rayonne sournoisement sur le monde capitaliste dans ses écrits. Force est de reconnaître que la violence gratuite et médiatisée de ce système comporte une fonction

---

<sup>12</sup> Lorsque nous adressons des questions, les réponses se trouvent en quelque sorte imbriquées à l'intérieur même des dites interrogations. Or, poser des questions de façon adéquate est un art, comme le prétend Michel Meyer dans *De la problématologie*, Bruxelles, P. Mardaga, 1986.

économique bien précise; elle conditionne la conscience collective et permet une productivité plus agressive, tout en garantissant le jeu de la rareté.

En revanche, le philosophe a entièrement raison quand il soutient que le marxisme est la philosophie insurpassable du vingtième siècle. Tant et aussi longtemps que nous serons tenus en esclavage et sous le joug de la rareté, Marx restera l'un des plus grands géants de la littérature, tous genres confondus. Or, contrairement à Marx, la dimension existentialiste, humaniste, petite-bourgeoise de Sartre va à l'encontre de la pratico-inertie.

Pour ma part, je crois qu'une convention collective est nécessaire pour assurer un minimum d'équité. Le recours collectif n'est pas forcément synonyme d'inertie, dans la mesure où il se trouve lui aussi dans le champ de l'historicité. L'encadrement législatif et administratif semble requis. Il ne traduit pas nécessairement un subterfuge. L'État a besoin d'un minimum de stabilité, sans quoi il s'effondre. La pratico-inertie existe aussi bien dans la société communiste que dans l'autre société. Un pays sans constitution n'est pas un pays. En ce sens, une constitution garantit le minimum de pratico-inertie pour stabiliser un État.

Autrement dit, là où la pratico-inertie ne devrait pas exister, c'est au niveau de la production littéraire, laquelle n'est pas foncièrement collective et n'établit pas forcément de lien très étroit avec la réalité. Sartre a donc raison de mépriser ses collègues qui, à ses côtés, ressemblent à des idiots, des timorés, des incompetents. Pourtant, là encore comme il l'affirmait lui-même, l'offre ne doit pas dépasser la demande au même titre que la demande ne doit pas excéder l'offre. Il y a inévitablement un contrôle, une contrainte du marché qui crée une pratico-inertie.

Si l'on reprend intégralement la thèse de l'existentialisme développée par Sartre, l'on comprend que le système et la collectivité définissent leur pratico-inertie. C'est une façon de dire que l'État autorise une certaine marge de liberté, d'ouverture entre chaque



crise. Mais dans la pratique, le système, quel qu'il soit, n'offre qu'une apparence d'ouverture. En vérité, la guerre et la destruction inévitable de vies humaines stabilisent l'État entier. Pendant tout ce temps, la pratico-inertie subsiste. C'est quand survient une saturation des marchés et de l'économie que la guerre devient une solution envisageable. Ce qui signifie que les hommes et les marchandises sont intimement liés les uns aux autres. En temps de guerre, chaque mort est un gain comptable pour la nation, d'un côté ou de l'autre. Nous vivons donc dans un système de fossoyeur qui nie l'identité collective, celle-là même qui devrait être le moteur de la fiction émancipatrice.

Naturellement, la guerre relance toujours l'économie. Le prolétaire a peu de raisons d'œuvrer au sein d'un système capitaliste parce que, dans ce monde, il représente de la chair à canon, un pur esclave, une simple marchandise. Au yeux des rapaces, le prolétaire ne peut aspirer au statut d'être humain. C'est pourquoi la révolution ressemble étrangement à un scénario cathartique qui envoie les riches à la guillotine quand ce n'est pas au pilori. En temps de crise, la mort d'un grand capitaliste symbolise communément une source de libération. Pour l'être doté d'une raison et d'un cœur, l'autre n'accuse pas forcément les traits d'un paria ou d'un rival. Le fondement de l'universelle justice dont rêvait Kant repose sur l'universalité du cœur raisonnable comme l'énonçait Pascal. Sans le cœur, la raison s'ignore et n'a plus sa raison d'être. Seule la raison sera toujours la mère de tous les vices; sans le cœur et l'émotion authentique, la raison demeure l'ennemi public numéro un.

Nul doute qu'à la sérialité avouée qu'organise la raison des prolétaires, la bourgeoisie préférera la ruse et la force. Tout se passe comme si l'homme de cœur et de raison ne pouvait s'autoreprésenter. Il est le chaînon manquant de notre évolution. De fait, entre le stalinisme antisémite et le machiavélisme, il y a certainement plus de ressemblances que de différences.

En l'occurrence, dans notre monde soi-disant civilisé et entièrement téléguidé, programmé, conditionné, mécanisé, charcuté, la liberté et l'esclavagisme dépendent de l'avoir et non de l'être. En raison du positionnement existentiel de Sartre par rapport au monde, le miroir qu'il présente n'est pas très réflexif et manque de sincérité. D'ailleurs, le réalisme critique dont Sartre fait preuve dans ses écrits hypothèque l'être dans le sens où c'est le petit-bourgeois qui prime l'être. Tout bien considéré, l'existence sartrienne équivaut à un produit social qui ne reflète que le domaine de l'avoir.

Si l'on radicalise ce raisonnement, il importe de préciser que le langage phénoménologique de Sartre demeure très ésotérique : en ce sens, il n'offre que le reflet du fétichisme marchand des bourgeois. Peut-on lui en vouloir de ne pas avoir fréquenté la grande école de la vie ? Le masque moralisateur de l'auteur dissimule-t-il un opportunisme petit-bourgeois ? Cela me semble tout à fait évident. Indéniablement, Sartre fut un despote du virtuel, un opportuniste, un désabusé. Bref, il personnifiait la modernité avec brio.

Mais alors que signifie la modernité ? Foucault, qui était lui-même un Moderne, un quasi-Postmoderne, répond bien à cette question : « Plus fondamentalement, la pensée moderne s'avance dans cette direction où l'Autre de l'homme doit devenir le Même que lui<sup>13</sup>. » Or, « l'Autre de l'homme » a encore considérablement d'efforts à déployer avant de devenir « le Même » que lui. J'ose espérer que mon être n'est pas celui du voisin. Tout de même, il y a parfois de ces chinoiseries chez les philosophes et surtout chez les Modernes qui ne veulent pas se laisser définir de la sorte.

Me définissant comme un produit de la postmodernité, la démarche que j'emprunte au fil de cette réflexion consacrée à l'écriture postmoderne implique que l'être autre de l'autre enrichit à la fois mon être de ses différences et de ses ressemblances. C'est par le

---

<sup>13</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 339.

jeu de l'attraction et de la répulsion que le mien ou l'autre acquiert son statut d'être. Le tout se produit en fonction du discours, du temps, du type d'être, de l'avoir. Il ne m'est pas possible de dresser une liste exhaustive des êtres ou des modalités de mon être.

Cependant, l'économie me contraint à devenir nature-jungle, ce qui diffère largement de ce que je voudrais être. En fait, la mauvaise conscience de tous et chacun ne m'autorise pas à devenir celui que je souhaiterais être. Pour cette raison, je fuis dans les flots littéraires de ma perdition. Faute de pouvoir être comme je l'entends, mon être réel devient virtuel pour se transformer en un être d'écriture. Je deviens écriture, pure abstraction, produit social évoluant sous le signe du virtuel. Contrairement à Sartre, mon être d'écriture sait pourtant qu'il n'est pas entièrement aliéné puisque *Je* ne cherche pas uniquement l'expression de la réalité dans la réalisation de mon œuvre. À cet égard, l'œuvre littéraire de Sartre n'est pas postmoderne; elle se situe quelque part entre la modernité et la postmodernité.

\*

C'est d'ailleurs l'un des idéaux modernes qui s'est évanoui avec la chute du communisme. En effet, l'effondrement de la dictature du prolétariat marque bien l'écart entre la praxis révolutionnaire et la théorie. S'y révèle également l'aboutissement possible de toute organisation humaine à grande échelle. Étant donné que derrière l'idée de système se cache le despotisme éclairé, les générations postmodernes doivent en arriver à un questionnement critique face aux souffrances morales et accablantes de l'humanité. Cela doit se réaliser dans le but de pallier les désillusions qu'ont engendrées les générations précédentes.

Une critique lucide du système capitaliste est-elle encore possible ? Quelle est la place de la critique dans le monde ? L'histoire de la modernité n'a fait que confirmer la rigueur des thèses de Hobbes et de Machiavel. Que nous évoluions dans un milieu ou dans un autre, les tyrans dominent. Quant au droit international, il est presque inexistant. Après le grand manipulateur de consciences que fut Marx, les Américains mirent sur pied leurs propres moyens de légitimation pour justifier leurs crimes et leurs égoïsmes. L'ONU est l'une des couvertures figurant au cœur de cette grande entreprise.

Ainsi, en dehors des embargos et autres initiatives de ce genre, les Américains et tous les dirigeants du monde ont su faire tomber le régime totalitaire de l'URSS en utilisant leurs capitaux. La lutte économique combinée à la course à l'armement constitue l'ambition première du sacro-saint Empire américain. À la manière de Périclès, les Américains savent appauvrir d'une main et offrir leur protection de l'autre. Quant au rôle que joue l'ONU dans cette grande mascarade, voici ce qu'en pense Alexandre Soljénitsyne, celui-là même qui met en relief les bienfaits d'une organisation criminelle à vocation pacifique :

Dans un monde clos, il ne coûte rien d'interpréter n'importe quel accord à sa façon. Ou même, plus simplement, de l'ignorer complètement, comme s'il n'avait jamais existé (Orwell a compris cela admirablement). Un monde clos est peuplé, non pas de Terriens, mais d'un corps expéditionnaire de Martiens, qui ne savent rien de sensé sur le reste de la planète et qui sont prêts à l'écraser avec la conviction sacrée d'être des « libérateurs ».

Il y a un quart de siècle, naissait l'Organisation des Nations unies, qui portait les espoirs de l'humanité. Hélas ! dans un monde immoral, elle est devenue immorale. Ce n'est pas une organisation de nations unies, mais une organisation de gouvernements unis, où tous les gouvernements sont égaux : ceux qui ont été élus librement, ceux qui ont été imposés par la force et ceux qui se sont emparé [sic] du pouvoir par les armes. S'appuyant sur une majorité mercenaire, l'O.N.U. protège jalousement la liberté de certains pays et néglige souverainement celle des autres<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Alexandre Soljénitsyne, *Les droits de l'écrivain. Suivi de Discours de Stockholm*. Paris, Éditions du Seuil, 1972, c 1968, p. 115-116.

En insistant toujours sur la vocation impérialiste de l'ONU, l'auteur ajoute :

À la suite d'un vote servile, elle a refusé d'entendre les appels-sanglots, les cris, les suppliques d'humbles individus ordinaires. Une bien petite chose pour une si grande organisation. L'ONU n'a déployé aucun effort pour faire de l'adoption de la *Déclaration de droits de l'homme* — son meilleur texte en vingt-cinq ans — la condition pour être admis en son sein. Elle a ainsi trahi ces humbles gens placés à la merci de gouvernements qu'ils n'ont pas choisis<sup>15</sup>.

À la lumière de ces considérations, l'on voit clairement qu'en dehors du jeu économique et de l'impérialisme, le pouvoir politique et son antagonisme, à savoir, la morale, se maintiennent. Les moralistes, tel Soljenitsyne, se font taxer de petits-bourgeois à la noix par les masses ouvrières et de sales utopistes par les tyrans. Alors, qui a raison, si l'on peut parler de raison ? Il semblerait que personne n'ait tout à fait tort ou raison. Vu sous cet angle, les écrivains postmodernes doivent prendre conscience de la puissance qu'ils exercent en tant qu'écrivains.

Nul doute que de tels pouvoirs résident dans la critique et dans l'anarchie d'une production littéraire liée au capital. En effet, tous les écrivains respectables se doivent de dénoncer les abus des despotes et des tyrans qui les gouvernent. Et parce qu'il entame une critique de l'État, celui qui écrit doit parfois s'attendre à en payer le prix. Bien entendu, c'est un risque qu'il doit courir, question d'éthique et d'honnêteté intellectuelle. La raison de cet engagement est simple. C'est que les gens qui œuvrent dans l'institution sont des froussards au service de l'État. L'auteur postmoderne doit donner une leçon à ces fonctionnaires. S'il est conséquent avec lui-même, il sait pertinemment qu'il ne peut compter que sur lui-même et sur la solidarité des gens comme lui. L'écrivain doit aussi être conscient du fait que si le système en place le publie et le tolère, c'est en vertu des deux principes suivants : le premier est que l'auteur s'inscrit dans la production culturelle et

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 115.

littéraire du système, le second est que plus il écrit, plus il rapporte de dollars à son éditeur. Par ricochet, il acquiert davantage de crédibilité auprès du grand public.

En l'occurrence, l'écrivain et un critique littéraire tel Roland Barthes sont au fait qu'ils figurent parmi les utopistes : ils remettent en question le monde qui assure leur subsistance. En revanche, un système en santé doit compter sur une véritable masse critique. Or, le monde n'a jamais vraiment changé et ne changera probablement jamais. Peut-être un jour les choses seront-elles différentes ? Qui sait ?

Si l'impérialisme de l'être précède sa liberté, la nature, la vie, l'art ne sont que d'autres vocables pour exprimer la quintessence des êtres que nous taxons d'impérialistes. S'estompe alors la dualité entre nature et culture, laquelle s'imprègne fortement de mon idiosyncrasie, de ma nature profonde en tant qu'être animal. La culture ne devrait pas travestir le machiavélisme et le despotisme qui sommeillent en chacun de nous.

En ce qui a trait à la morale, il importe de souligner qu'elle assume de multiples fonctions. Elle contribue largement à maquiller les crimes de nature étatique. À cet égard, l'inconscient collectif est un chiffre noir, alors que la morale s'avère un mécanisme qui sert à programmer les consciences dans le but de les exploiter. Un moraliste est forcément une conscience autoréglée, un masque de l'être. La morale dissimule souvent la mauvaise conscience. C'est une bête de scène magnifique et terrifiante, sa cage est la moralité.

Nombreux sont ceux qui pensent qu'on ne peut s'évader du système dans la mesure où celui-ci récupère toujours les artistes. De fait, l'abîme, le génie, la folie se fusionnent sans pour autant se transformer en données récupérables par le commun des mortels. L'économie, le calcul machiavélique, la raison sont en définitive cette toile d'araignée, cette volute que produit le rayonnement quantique de l'intellection.

Évidemment, ces propos sont vains puisque les petits fonctionnaires de l'institution ne s'attardent qu'à mes attitudes politiques. Alors, le problème, s'il y en a un,

se trouve ailleurs. Ce que je cherche et ce que l'écrivain recherche, c'est la liberté d'expression qui, jusqu'à ce stade de notre évolution, semble cantonnée dans les bouquins de droit.

Certes, le Postmoderne a perdu ses illusions face à la praxis discursive des institutions. Pour réagir à ce mouvement oppressif et le contrebalancer, il dynamite les frontières du reçu et du recevable. Ainsi, en reprenant la méthode de l'économie politique marxienne, il est possible de voir exactement où le réalisme littéraire nous a conduits:

Le capital, par exemple, n'est rien sans le travail salarié, sans valeur, l'argent, le prix, etc. Si donc on commençait ainsi par la population, on aurait une représentation chaotique du tout et, par une détermination plus précise, par l'analyse, on aboutirait à des concepts de plus en plus simples; du concept figuré on passerait à des abstractions de plus en plus minces, jusqu'à ce que l'on soit arrivé aux déterminations les plus simples. Partant de là, il faudrait refaire le chemin à rebours jusqu'à ce qu'enfin on arrive de nouveau à la population, mais celle-ci ne serait pas, cette fois, la représentation chaotique d'un tout, mais une riche totalité de déterminations et de rapports nombreux<sup>16</sup>. (Nous soulignons.)

Que dire de plus ? Marx a vu juste. Il emploie adéquatement le mot *totalité*, n'en déplaise à Jean-Paul Sartre. Cependant, en ce qui concerne le texte littéraire, je ne pourrais être en accord avec ce principe économique. La réduction et l'économie du sens figuré détruisent l'originalité de l'œuvre pour ne conserver que le sens littéral. Force est de constater que le réalisme littéraire occulte la nature humaine. Je ne saurais me contenter de dire que je suis uniquement un être de langage. L'être *syntagmatique* porte la trace indélébile de celui qui dit, qui écrit, faute de quoi le milieu de vie est totalitaire. Mais subsiste alors une différence fondamentale entre être littéraire et être fonctionnaire. L'idée de système est métaphysique. Dans la pratique, le capital ne saurait acheter le silence de tous. Mon être n'est pas en mesure de se définir uniquement par la *pratico-inertie*. Sans

---

<sup>16</sup> Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1957, p. 164.

mon âme et ma faculté créatrice, je ne suis qu'à l'image du gouvernement et me pose comme une représentation statique de l'État.

Bien entendu, comme le disait Sartre dans son *Plaidoyer pour les intellectuels*, nous sommes faibles et sans pouvoir politique ni civil<sup>17</sup>. Toutefois, là où l'auteur se goure, c'est quand il soutient que c'est parce que nous sommes de simples salariés que nous sommes si démunis. Il a tort, d'une part, parce que les étudiants ne sont pas salariés et, d'autre part, parce qu'il n'y a pratiquement plus d'intellectuels. Il ne reste que des petits robots, des fonctionnaires.

Compte tenu de ces considérations portant sur l'absence d'identité, il me semble qu'il faille accepter le monde tel qu'il se présente à nous. La somme de nos expériences vitales sculpte notre vécu subjectif. Aussi cette forme de vie consiste-t-elle en une réalité virtuelle, une programmation de notre être qui n'est pas totalisante mais bien chaotique. Ce sont la plupart des gens qui m'entourent qui adoptent une attitude totalisante. Il y a donc un décalage entre la pratique et mon être virtuel. Stratégiquement, il m'est possible d'exploiter cet espace. Ce qui oriente mon exploitation dépend de ma classe sociale, de ma peur intérieure, de mon être conscient et inconscient. Cependant, ma praxis ne doit pas se réduire à ce monde. Elle peut le transformer au niveau virtuel.

Bref, l'activité raisonnable de ma pensée n'est qu'une de ses dimensions exploitables. En d'autres termes, la raison n'est que l'activité périphérique de mon être en adéquation avec le monde. La rationalité à elle seule ne suffit pas à provoquer l'exclusion et l'inclusion de l'information. Le produit de mes cogitations reflète la totalité de mon être dans un temps donné.

---

<sup>17</sup> Jean-Paul Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1972.



Deux possibilités en tant qu'être pensant s'offrent alors à moi : ou je me laisse entièrement totaliser par les agents au service de l'État et je deviens, par voie de conséquence, une matière ouvrée, ou bien je conteste et polémique pour m'accaparer une part de pouvoir. Ainsi, l'être doit assumer son existence en tant qu'être animé dans le monde. Faut-il le rappeler, la réussite de l'entreprise ne dépend pas uniquement des critères empiriques et pragmatiques portant le sceau de l'institution : l'espace économique qui m'encadre me dicte ses critères de sélection; mes compétences me sont donc inculquées par l'institution, ce qui s'oppose diamétralement à la création, l'art, la littérature, l'être. Voilà ici cernée la problématique de l'art et de l'autoreprésentation de l'être rendue impossible par l'institution qui détient le monopole des biens symboliques.

\* \* \*

### **CHAPITRE III**

#### **LA LITTÉRATURE POSTMODERNE COMME EXISTENCE AU DÉTRIMENT DE L'ÉCONOMIE**

Dès lors, il convient de se demander où et quand commence la postmodernité ? Je répondrai en affirmant que lire un texte, c'est toujours entreprendre une aventure dans la brousse culturelle. Pour bien saisir la présence de l'autre dans le tissu textuel, certaines qualités sont requises. Plus encore, pour que mon regard saisisse le regard d'autrui, il faut posséder l'œil du tigre. Au préalable, la lecture d'une œuvre littéraire implique de bien sonder le terrain et de suivre ma proie sans me laisser prendre au piège. Une fois le terrain vague bien exploré, je peux bondir sur l'animal sauvage qu'est le texte. On m'objectera sans doute que cette approche demeure celle d'un demi-civilisé et l'on aurait raison. C'est d'ailleurs en vertu de cela que je suis ce que je suis.

Ainsi, une lecture raisonnable requiert l'œil du prédateur. Par exemple, quand je parcours l'œuvre de Sartre, ce que je vois et détecte, c'est la présence de l'agneau. La lecture de Sartre ne fait qu'attiser ma soif de sang et de pouvoir. Suivant ce raisonnement, je dirais que la postmodernité littéraire est intimement liée à l'éclatement du sens littéral.

Certes, la rupture n'est pas totale. Cependant, depuis l'Antiquité, l'homme a substitué au qualificatif d'être l'être rationnel alors qu'être rationnel ne sollicite approximativement qu'un hémisphère du cerveau. De fait, la dimension rationnelle de mon être comporte nécessairement un aspect qualificatif et créatif. L'être humain-animal a besoin de ces deux aspects existentiels s'il veut démontrer qu'il est vivant. Or, ces deux

dimensions théâtrales de mon être ne peuvent s'actualiser pleinement sous leur seul aspect impérial.

Manifestement, l'interaction de mon être avec celui de l'autre freine ou accentue le despotisme. Tout comme dans la nature, l'être individuel et l'être collectif engendrent une relation d'équilibre soumise à l'entropie. Les liaisons covalentes et langagières de l'être forment système. Sans l'autre, je ne suis qu'oubli. Ce que nous entendons par liaisons covalentes, c'est la dimension discursive qui entoure la négation. Le jeu des oppositions discursives ne peut se faire sans l'introduction d'un négathème<sup>1</sup>.

Tout se passe comme si le filtrage des impressions et la présence d'autrui enrichissaient ma mémoire. Les relations qui m'unissent à l'autre sont naturelles; elles peuvent logiquement être traitées sous divers angles. Une approche physicaliste du langage est possible, bien que cette façon d'appréhender le discours se confronte à la totalité de mon être dans le monde. Une existence qui, dois-je le préciser, n'est que par et dans ce monde. Le discours reflète la présence de mon être au monde, c'est d'ailleurs sa seule vocation. Il y a initialement une copule impliquant un agent et le monde au delà et en deçà de la conversation.

Or, la dimension figurative de l'énoncé est à l'image du réacteur d'une fusée. Sans cette poussée initiale, la dimension littérale n'existerait pas. Le détachement de ces deux aspects discursifs est arbitraire et de nature étatique. La spécialisation en linguistique en est un bel exemple. Ainsi, le sens pris dans son intensité dynamique produit différents degrés de réalité paramétrique. Le réel ne peut être atteint en totalité. Le sens est à la fois quantité et qualité intrinsèque de mon interaction avec la chose observée. Autrement dit, le sens, selon une échelle de gradation rétroactive, est d'abord producteur d'expressions, de

---

<sup>1</sup> En ce qui a trait à la négation en relation avec le thème, nous avons consulté Wolfgang Iser. Voir *L'acte de lecture*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1985, p. 187-193.

phrases, d'énoncés. La dialectique de ces trois éléments discursifs se confond dans l'énonciation.

Dans cette perspective, la combinaison des différents aspects du discours crée un patchwork informatif. Il m'est impossible de traiter toutes les composantes discursives au même moment. Ce qui oriente mon analyse, c'est l'espace de configuration circonscrit. Les différents paramètres d'une donnée textuelle sont nécessairement liés à l'espace de configuration sélectionné. De fait, quand j'analyse la dimension figurative du texte littéraire, l'argumentation à laquelle je procède vient compléter sa structure formelle. L'inverse est également vrai avec l'analyse de la dimension littérale. Bref, l'argumentation enrichit le sens en vertu de ses éléments stylistiques et esthétiques.

Partant, la rationalité ne constitue qu'une forme économique et épurée du discours dans la mesure où l'analyse et la synthèse se dialectisent. Il y a forcément une dialectique de l'induction et de la déduction derrière nos réflexions. L'actualisation de l'une ou de l'autre ne dépend que de la volonté de l'être qui prend en charge le discours au moment opportun. Ainsi la totalité sémique de mon argumentation constitue-t-elle le potentiel matriciel d'un monde possible. Son orientation dépend alors d'éléments ontologiques. Ces fonctions sont chaotiques et elles méritent d'être élaguées. Voilà en quelque sorte un travail d'archéologue portant sur les archives de l'être au monde.

Conséquemment, mon regard sur l'autre engendre une distanciation et une altération de mon être. Parce que je dois intégrer l'être-autre au mien, mon être se dédouble créant ainsi une ouverture de sens au sein de ma réalité paramétrique. Or, les paramètres discursifs et ontologiques de mon être sont intimement liés à ma réalité virtuelle : ils forment système et sont réductibles aux deux dimensions du sens. Seule la polysémie de l'information permet d'ouvrir les paramètres existentiels. Je suis donc à la fois producteur et destructeur du sens. Mon lien avec l'être textuel n'est rendu possible que par la dynamique du sens.

L'autre est l'alibi que je me donne pour refuser ou accepter l'actualisation de cet aspect autre de mon être. L'autre fait mien est intégré et devient acquis. Ma distance par rapport à autrui est infiniment petite : elle oscille entre la réalité et la fiction. Ma distance appréciative de l'autre ne dépend que du degré d'éloignement subjectif par rapport à moi-même. Mon être en devenir est intimement lié au destin de l'autre. Nous sommes unis par le monde et notre existence au monde. Mon être s'actualise au fil du temps. Sans le concours de l'autre, je ne serais pas celui que je suis. L'autre, c'est-à-dire celui qui brosse les contours de mon caractère.

Nul doute que le monde se compose de possibilités que je dois assumer dans mon âme et conscience. Le refus d'une possibilité est un refus du monde. Cette résistance ne peut s'effectuer que par le biais de la morale. D'emblée le sens de mon existence n'a que les limites de ma mémoire, de ma réalité virtuelle. Le discours ne constitue pas entièrement mon être au monde. Le monde et mon être-animal déterminent mon potentiel humain. Plus précisément, voilà énoncé l'aspect synergique de l'intellection avec le monde.

Or, la synergie abolit momentanément la dimension pragmatique de mon être parce qu'elle est subconnaissance. La compétence est impensable sans ce point limite. Le continuum mnésique doit se rapporter au continuum discursif pour valider mes qualifications. C'est ce continuum qui détermine en grande partie mes compétences en tant qu'être humain au monde.

Mais, qu'est-ce qu'un être pragmatique ? Selon Ludwig Marcuse, un pragmatique comme Peirce était un réaliste pragmatico-scolastique. Peirce aurait même détesté le nom de sa créature (le pragmatisme) et aurait songé à l'appeler « *pragmaticisme* ». Il croyait qu'en lui donnant un nom si laid, personne ne s'intéresserait à un monstre. Peirce se désignait lui-même comme un animal logique, nous dit Marcuse. Sa méthode ne posait aucune connaissance éternelle, aucun savoir exact. Son doute était dynamique et modelé à l'image d'un continuum mnésique qui possède des structures fractales.

Selon Peirce, il n'y aurait que de fausses évidences. C'est pourquoi il récusé le doute hyperbolique de Descartes. Dès lors, il n'y a plus de grands systèmes unitaires possibles. C'est Peirce qui, précisons-le, a donné l'impulsion de départ au courant philosophique américain<sup>2</sup>. Parallèlement à la théorie pragmatique de Peirce, l'athéisme de Marx comporte une dimension pragmatique. Elle s'intercale entre le sens figuré et le sens littéral des interactions humaines. L'atomisme marxien a été fortement influencé par Lucrèce, Démocrite, Épicure. Ce qui expliquerait momentanément le côté totalitaire du marxisme.

Il importe tout de même de prendre en considération un facteur économique. En effet, la rareté de la production des penseurs de génie suscite la rareté des moyens intellectuels menant à l'humanisation du monde. Pourtant, la peur de l'autre et de la différence ne se trouve pas uniquement dans l'institution. Elle est omniprésente. Cette crainte, qui nous habite d'abord, détermine la rareté des choses du monde. Se restreindre à l'univers du oui ou du non, c'est faire l'économie de la peur et l'actualiser dans le monde. La littérature, c'est donc l'existence au détriment de l'économie.

Mais l'écriture est un art qui dérange qui exactement ? Personne ne demande au grand public de croire en un auteur au même titre que l'idiot croit au pasteur. L'apport intellectuel du littéraire est forcément existentiel. L'écriture exige une grande ouverture d'esprit. Quel est le mécanisme psychologique qui permet une telle émancipation de la pensée ? Je crois que la perversité et, à un degré plus élevé, la perversion, constitue ce mécanisme. La littérature postmoderne est le fruit de cette perversion salvatrice qui travestit les mœurs et qui échappe à tout contrôle rigoureux. L'art se pose comme une entreprise perverse et rebelle à certains égards.

---

<sup>2</sup> Ludwig Marcuse, *La philosophie américaine*, Paris, Gallimard, 1967, p. 88.

Ainsi, la révolte permet une déprogrammation et un bouleversement de l'être. Son mouvement est étourdissant et elle transforme la matière la plus rare du monde, l'Homme. Plus encore, l'art permet à l'homme de se sentir vivre et mourir. Il lui donne un sentiment vertigineux puis il l'amène à apprécier la grandeur du génie humain. Bref, l'art est un signe de noblesse. Dans cette perspective, le texte en prose suit un fil narratif continu et discontinu d'interrogations. Barthes abonde en ce sens lorsqu'il soutient ne pas croire en la possibilité d'une production littéraire de gauche. Selon lui, une littérature problématique serait plausible parce qu'elle suppose que le sens est suspendu. Barthes se réfère plus précisément à un art qui provoque des réponses, mais qui ne les donne pas. Dans le meilleur des cas, la littérature correspondrait à quelque chose de ce genre.

Sans doute Barthes est-il lui-même problématologue à sa manière. Il sait poser différemment les questions. Cette façon de faire implique une mise entre parenthèse du sens. Ainsi, la postmodernité serait une époque problématologique. Une époque que nous anticipons à l'aide de questions qui demeurent sans réponse. Au fond, il est possible que la postmodernité soit une utopie continuellement renouvelée. En ce sens, le littéraire postmoderne doit idéalement donner l'impression d'être à la fois un sujet bien déterminé et un prédicateur qui pose son regard sur le futur humain. Le Postmoderne n'anticipe pas la néantisation de l'homme mais sa libération dans un avenir rapproché.

Or, cette libération, c'est l'acte d'écriture. La littérature et à plus forte raison l'analyse littéraire doivent nécessairement se retrouver au carrefour de la liberté discursive et du bris des conventions institutionnelles. Force est de reconnaître que la littérature est une ouverture intellectuelle de l'être au monde. Sous certaines réserves, la métaphysique est impossible et ne suscite que des idéalizations. Elle participe aussi à la suspension des certitudes. En ce sens, Barthes demeure à propos quand il affirme ne pas croire en une littérature de gauche. Il devrait aussi ajouter qu'une littérature de droite n'est guère possible non plus. L'une comme l'autre ne peuvent être traitées comme des entités pures,

métaphysiques. Sans doute y aurait-il inéluctablement une bonne part d'être dans la littérature.

Opinant dans le même sens que notre analyse, un logicien pourrait légitimement se demander comment s'érige le système causal du texte littéraire. Le philosophe Alain a déjà avancé dans son *Système des beaux arts* que l'historien cherche inlassablement à connaître des causes externes pour édifier son système<sup>3</sup>. En revanche, le romancier postmoderne complète son architecture à l'aide d'une causalité circulaire ou suivant un raisonnement a causal. De ce fait, l'écrivain ne produit que des indices, des courbes signifiantes qui organisent un jeu polysémique. Ce sont des paramètres exploitables.

\*

Ainsi, tel le prétend Barthes, à la différence de l'Histoire, le texte postmoderne n'a nullement besoin de causes et encore moins de causes externes pour se construire :

Mutation de la conscience, de la structure et des fins du discours scientifique, voilà ce qu'il faut peut-être demander aujourd'hui, où pourtant les sciences humaines, constituées, florissantes, semblent laisser une place de plus en plus exiguë à une littérature communément accusée d'irréalisme et d'inhumanité<sup>4</sup>.

Donnant libre cours à son raisonnement, l'auteur met en doute le rôle de la littérature dans un contexte structuraliste :

---

<sup>3</sup> Alain, *Système des beaux-arts*, Paris, Gallimard, 1926.

<sup>4</sup> Roland Barthes, *Le bruissement de la langue*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 19.



Mais précisément: le rôle de la littérature est de représenter activement à l'institution scientifique ce qu'elle refuse, à savoir la souveraineté du langage. Et le structuralisme devrait être bien placé pour susciter ce scandale; car, conscient, à un degré aigu, de la nature linguistique des œuvres humaines, lui seul aujourd'hui peut rouvrir le problème du statut linguistique de la science; ayant pour objet le langage — tous les langages —, il en est très vite venu à se définir comme le métalangage de notre culture. Cette étape doit cependant être dépassée, car l'opposition des langues-objets et de leurs métalangages reste finalement soumise au modèle paternel d'une science sans langage<sup>5</sup>.

Suivant les propos du théoricien, il est facile de concevoir aujourd'hui que le structuralisme ne fut qu'une mode. En ce sens, l'auteur tente de rattraper le train de la postmodernité, bien qu'il prétende détester tout ce qui est trop récent. Esprit conservateur ou attitude politique propre à une génération ?

Par contre, Barthes fait preuve de lucidité alors qu'il se demande comment on parvient à se regarder autrement qu'en se parlant<sup>6</sup>. Voilà un questionnement résolument postmoderne. Il semble possible de se regarder par introspection. L'autoreprésentation et son mode intellectif s'inscrivent directement dans cette problématique. Ils montrent spécifiquement que le langage et le discours ne sauraient nous autoreprésenter en totalité. Autrement dit, l'être ne se réduit pas au langage.

Avec la forme d'autoreprésentation proposée ici, il ne saurait persister de frontières illicites, opposées au discours. Tout devient sujet à la critique. Tout se passe comme si le discours servait à effacer la trace lumineuse qu'exerce l'impérialisme sur la conscience collective. L'aliénation et le conditionnement qui le sous-tend se modèlent sur l'image du pouvoir capitaliste. Donnée probante de la métamorphose du capital, l'aliénation est même déifiée par certains.

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 382.

Alors, que devons-nous montrer du doigt ? Est-ce le mal ? Peut-être bien. Avant de répondre, il faut se rappeler *Les infortunes de la vertu* du regretté marquis de Sade. Au sein de la présente argumentation, la moralité de Sade demeure très significative bien qu'elle ne doive jamais être prise au pied de la lettre, l'auteur étant considéré comme un malade. Dans cet esprit, Bataille apporte un éclairage intéressant à la signification attribuée au mal : « L'être n'est pas voué au mal, mais il doit, s'il le peut, ne pas se laisser enfermer dans le limites de la raison [...] Mais la guerre a l'impérialisme comme conséquence [...] »<sup>7</sup>.

Ne s'avère-t-il pas utile de se pencher sur le sens de l'État en tant que totalisation existentielle, quand il paraît évident que l'être est un existentialisateur de quantités ? Quoi qu'il en soit, aux yeux de plusieurs, l'être humain est générique. Suivant ce contexte problématologique, l'écrivain est celui qui part en guerre contre lui-même : il se parle en écrivant et les autres ont accès à ce questionnement. Rien de plus naturel alors que cette démarche existentielle.

En l'occurrence, l'écrivain postmoderne n'est ni poète ni rêveur. Il connaît la nécessité du calcul. À l'instar de Zarathoustra, il est conscient du fait que les poètes mentent trop et trop mal. À la différence de Baudelaire, l'auteur postmoderne ne cherche pas à devenir la chose qu'il est pour autrui, puisqu'il est lui-même et l'autre dans les flots de la parole et du délire. Dérive du langage et du sens, dirait Derrida.

L'écrivain postmoderne ne fait pas l'éloge de la folie. Il n'accepte tout simplement pas le monde préfabriqué et les sentiers battus. Il refuse toute forme d'aliénation et de réduction. L'écrivain de la postmodernité lutte ardemment contre ceux et celles qui tentent de lui faire « un procès » à la Kafka. Il se bat contre les oppresseurs de l'art. En ce sens,

---

<sup>7</sup> Georges Bataille, *La littérature et le mal*, Paris, Gallimard, 1957, p. 32.

l'écriture postmoderne est la fille rebelle de l'objectivation. Un tel combat demeure toujours un peu obtus. Il est intéressant d'ailleurs de vérifier le sens que Barthes octroie au signifiant obtus :

[...] le sens obtus semble s'éployer hors de la culture, du savoir, de l'information; analytiquement, il a quelque chose de dérisoire; parce qu'il s'ouvre à l'infini du langage, il peut paraître borné au regard de la raison analytique; il est de la race des jeux de mots, des bouffonneries, des dépenses inutiles; indifférent aux catégories morales ou esthétiques ( le trivial, le futile, le postiche et le pastiche ), il est du côté du carnaval. Obtus convient donc bien<sup>8</sup>.

L'obtus comme l'appelle Barthes, c'est la nourriture quotidienne du prédateur. Or, la perversion de l'obtus produit l'obvie. Partant, l'obtus est au service de l'ironie : il a une efficacité politique remarquable lorsqu'il s'agit de tourner en dérision les chefs d'État. Ainsi, l'écrivain raisonnable se positionne entre l'obvie et l'obtus. L'unité de ces oppositions carnavalesques, pourrait-on dire, est à l'image du Parlement canadien qui est un immense théâtre où les dirigeants politiques du pays s'amusent aux frais des contribuables.

Inévitablement, l'écrivain se retrouve dans la position du juge : il recherche le juste milieu entre la folie et le génie. Son art lui permet de survivre et d'accéder à l'équilibre en tant qu'être au monde. Tout se passe comme si la culture était sa drogue. Or, sous les traits de l'auteur se cache parfois un être pervers; un appétit démesuré pour la culture va de pair en effet avec des besoins sexuels insatiables. Compte tenu de tels élans effrénés pour l'art et la différence, il n'est pas étonnant que Barthes et Wilde affectionnent particulièrement l'orientalisme sous bien des formes<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Roland Barthes, *L'obvie et l'obtus*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p. 46.

<sup>9</sup> Roland Barthes, *Le grain de la voix*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 161.

Ce qui motive cette appétence, c'est la délicatesse du jeu sexuel chez les Orientaux. Ainsi, Barthes reconstitue les traces de cette subtile sexualité dans l'œuvre de Sade. Pervers raisonnable, cet auteur contemporain a donc appris à ordonner ses désirs au fil des années. N'affirme-t-il pas que la perversion rend heureux ? Toujours est-il que le fruit du travail intellectuel de l'écrivain demeure son capital émotionnel, gage de son talent. Faute d'être rémunéré adéquatement, l'écrivain authentique a tout de même le courage de ses idées. C'est un homme libre au sein d'une société et d'une réalité qui se veulent de plus en plus carcérales.

Dans cette perspective, Robbe-Grillet livre des propos révélateurs de sa conception de la réalité. Selon lui, la matière romanesque se doit d'avoir prise sur la réalité, c'est-à-dire qu'elle devrait paraître inépuisable. De fait, le récit moderne ne reconnaît aucune frontière et se retrouve parfois à proximité du récit postmoderne. Sur le plan politique, Robbe-Grillet adopte une position qui s'accorde sensiblement avec la mienne : « Mais pour l'artiste au contraire, et en dépit de ses convictions politiques les plus fermes, en dépit même de sa bonne volonté de militant, l'art ne peut être réduit à l'état de moyen au service d'une cause qui le dépasserait [...]»<sup>10</sup>.

L'art est définitivement réactionnaire quoique plus rebelle que les idées de Marx. Face à la révolution, l'artiste adoptera une attitude ambiguë. De fait, Robbe-Grillet montre le positionnement de l'artiste lors d'un renversement de pouvoir. Le passage suivant traduit bien cette situation pour le moins ambivalente :

Ou bien l'art continuera d'exister en tant qu'art; et, dans ce cas, pour l'artiste au moins, il restera la chose la plus importante du monde. Vis-à-vis de l'action politique, il paraîtra toujours, alors, comme en retrait, inutile, voire franchement réactionnaire. Pourtant nous savons que, dans l'histoire

---

<sup>10</sup> Alain Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*, Paris, Gallimard, 1963, p. 42.

des peuples, lui seul, cet art censément gratuit, trouvera sa place, aux côtés peut-être des syndicats ouvriers et des barricades<sup>11</sup>.

Que reste-t-il alors de l'engagement ? Rappelons-nous les propos de Sartre : « dès qu'apparaît le souci de signifier quelque chose d'extérieur à l'art, la littérature commence à reculer, à disparaître ». Sartre a raison. Quant à Robbe-Grillet, voici ce qu'il dit à propos de l'engagement de l'artiste :

Redonnons donc à la notion d'engagement le seul sens qu'elle peut avoir pour nous. Au lieu d'être de nature politique, l'engagement c'est, pour l'écrivain, la pleine conscience des problèmes actuels de son propre langage, la conviction de leur extrême importance, la volonté de les résoudre de l'intérieur. C'est là, pour lui, la seule chance de demeurer un artiste et, sans doute aussi, par voie de conséquence obscure et lointaine, de servir un jour peut-être à quelque chose, peut-être même à la révolution<sup>12</sup>.

Si Robbe-Grillet favorise un art engagé, Nathalie Sarraute va dans le sens d'une littérature puisée à même la fiction, plus précisément à une écriture mue par les tropismes. La romancière, en effet, déteste le formalisme et ses principes de composition et d'analyse. Ce passage en est une vivante illustration : « Quand on voit l'emprise que ces formalistes parviennent à exercer aujourd'hui sur le roman, on ne peut s'empêcher de donner raison à ceux qui affirment que le roman est le plus désavantagé de tous les arts<sup>13</sup>. »

C'est dire à quel point l'écrivaine abhorre l'apparence de rigueur de la métaphysique à vocation purement scientifique. En ce sens, Sarraute est l'une des grandes précurseuses du nouveau nouveau roman.

\*

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>13</sup> Nathalie Sarraute, *L'ère du soupçon*, Paris, Gallimard, 1956, p. 174.

Or, il faut avouer que le formalisme est un outil politico-technologique intéressant. En effet, comme tout ce qui est formel, il aliène l'esprit, la réflexion. Un libre-penseur ne peut s'enfermer dans un monde si étriqué et si hideux. Contrairement au formalisme, l'autoreprésentation de l'intellection permet de saisir la dimension fictive de l'œuvre tout en demeurant une approche malléable.

Examinons quelques incidences politico-idéologiques du principe autoreprésentatif sur l'œuvre littéraire. Nabokov décrit bien le rôle de l'autoreprésentation dans la mesure où il nous permet de saisir l'importance du retour de la sensibilité sur elle-même dans le cas de l'artiste, une sensibilité qui doit trouver son écho dans le monde. Pareil mouvement mis en rapport avec le pouvoir étatique est traduit dans l'extrait suivant :

Comment me débarrasser de lui? Je ne peux pas supporter cela plus longtemps. Il est partout. Tout ce que j'aime a été souillé, tout est à son image, tout lui est miroir. Dans les traits des passants, dans les yeux de mes misérables écoliers, c'est son visage qui m'apparaît toujours plus nettement de façon sans cesse plus désespérante. Non seulement les affiches que je me vois contraint de faire copier en couleur ne font qu'interpréter la trame de sa personnalité, mais même le simple cube blanc que je donne à dessiner aux classes les plus jeunes me semble être son portrait [...] peut-être son meilleur portrait. O! Monstre cubique, comment extraire ta racine ?<sup>14</sup>.

On constate que le miroir est littéralement présent mais il ne représente que le tyran à l'échelle étatique. À cet égard, l'analogie entre le portrait du despote et le cube est très significative : la figure tyrannique n'est plus celle d'un être humain puisqu'elle personnifie l'objectivation, le cœur de pierre. La rationalisation n'a-t-elle pas largement contribué à déshumaniser notre monde ? Au fond, l'écrivain peut-il accepter de n'être qu'une autre brique dans le mur de l'État ? L'artiste est celui qui tente d'extraire la racine et la racine carrée du cube. Pourquoi le tyran est-il si laid ? La beauté ne dissimule-t-elle pas

---

<sup>14</sup> Vladimir Nabokov, *L'extermination des tyrans*, Paris, Julliard, 1977, p. 40.

généralement la laideur ? Dans ce monde, le beau semble n'être que l'épiphénomène du laid. Le vrai est-il vrai ? Est-il beau ? Est-ce que les oiseaux volent vraiment ? Est-ce que je vis ? Est-ce que je respire effectivement dans un monde si cruel ?

Ma neutralité paramétrique se trouve-t-elle déterminée par moi-même ? L'État m'a-t-il complètement assimilé, programmé, lessivé le cerveau ? Je soustrais le vrai du faux en sachant parfaitement que tout repose sur le mensonge, le tyran. Est-il préférable que je sois la mémoire d'un écosystème désertique ? Homme du désert, désert de l'homme, désert dans l'homme.

Comment ne puis-je être fou dans un monde qui a depuis longtemps sombré dans la démence ? Comment puis-je me reconnaître quand le monde n'est que le miroir du néant depuis le fond des âges ? Suis-je toujours le même au moment où j'écris ? En fait, je ne suis qu'un miroir brisé dans la volute du temps. Suis-je plutôt en train d'écrire un anti-mémoire au lieu d'écrire un mémoire à l'image de l'État ? Je ne suis qu'un battement de cœur aux confins de l'éternité. Comment puis-je redevenir nature, jungle, brousse, prédateur, sans retomber inévitablement sous la domination du despote, une figure d'acier ornée de béton ? Autant de questions à soulever avant de s'engloutir dans l'oubli, la mort. Comment en sortir autrement qu'en plongeant dans le confort de ma bulle littéraire ? Comment puis-je me reconnaître ? Le lecteur aura vite compris que Nabokov s'est évertué à se reconnaître et à se connaître à travers son œuvre :

C'est précisément ainsi que je me tenais devant la glace à considérer mon propre reflet, sans parvenir à le reconnaître. Plus je scrutais ce visage (ces yeux étrangers qui ne clignent pas, cette moire de poils minuscules sur le menton, cette ombre le long du nez), plus je me répétais avec instance: «C'est moi, c'est un tel!», et moins je voyais clairement pourquoi ce devait être moi, et plus il m'était impossible de faire se fondre ce visage dans le miroir avec le moi dont je ne parvenais pas à saisir l'identité. Lorsque je parlais de mes impressions singulières, on me faisait la remarque, non sans

justesse, que le chemin que j'avais emprunté ne pouvait conduire qu'à l'asile d'aliénés<sup>15</sup>.

Peut-être n'arrive-t-on jamais à se connaître vraiment. Au fond, on s'invente quand les autres ne le font pas pour soi... Fiction, diront certaines gens. Alors, pourquoi Joseph K se sent-il vivre sous la coupe de l'absurde ? Est-ce ainsi qu'un tyran conçoit sa vie ? Le sentiment éprouvé à la suite de ces réflexions rend compte du paradoxe de l'être et du paraître. Dans un sens, nous sommes tous condamnés à être sans véritablement connaître pleinement le sens de ce que cela signifie. Il y a une faille dans nos pensées. Les œuvres de fiction ressemblent étrangement à ce genre de fissure.

Si Nabokov rend compte de la difficulté de s'autoreconnaître dans un univers géré par des despotes, Calvino aborde la question de l'autoreprésentation sous l'angle de la mise en abîme de l'image. L'auteur illustre avec brio la dérision de l'être. Comme le souligne Calvino, l'œuvre de fiction n'agirait-elle pas comme une glace que l'on retrouve dans les foires de façon à ce que nous puissions nous moquer de nous-mêmes ? :

Celui qui m'avait vu au moment x, à plus forte raison m'aurait vu au moment y, étant donné que mon image était en y beaucoup plus convaincante qu'en x — même, je dirai : suggestive, telle qu'une fois qu'on l'avait vue on ne l'oubliait plus, — c'est en y qu'on se souviendrait de moi, tandis que ce qui avait été vu en x serait immédiatement oublié, peut-être après être revenu fugacement à la mémoire, histoire de prendre congé, comme pour dire : pensez-y, quelqu'un qui est comme y, il peut arriver de le voir comme x, alors qu'il est clair qu'il est absolument comme y<sup>16</sup>.

Par conséquent, l'on peut voir comment un jeu de langage raille l'identité à travers l'appréciation du même et de l'autre et évoque un narrateur qui s'autoréfléchit. Wilde

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>16</sup> Italo Calvino, *Cosmicomics*, Paris, Éditions du Seuil, 1968, p. 185.



procède ainsi dans le *Portrait de Dorian Gray*. L'auteur présente en effet le dédoublement de la beauté et de la laideur. C'est plus précisément un jeu de miroir actualisé par un tableau qui réfléchit l'image de Gray. Le personnage ne peut guère se reconnaître sur la toile qui le révèle sous sa véritable identité. Le beau jeune homme de l'histoire est très laid intérieurement, à un point tel que cette disgrâce prend forme sur une peinture qui, au fil du temps, ne fera que se dégrader.

Angoisse du vieillissement, espoir déçu, tout s'entremêle dans le texte de Wilde. À la fin du récit, Gray finit bel et bien par mourir. Le tableau reproduit alors le beau et jeune Dorian, pendant que près de lui gît un horrible cadavre. Le temps a fait son œuvre et, en un clin d'œil, beauté et laideur reprennent leur place initiale. Morale de cette histoire : même nos plus belles idoles et nous-mêmes vieillissons. Un jour, nous serons démodés pour qui nous aura lus et aura lu des artistes plus talentueux que nous. Certes, le miroir de Wilde est assez particulier : miroir du temps et de son contraire, de la laideur et de la beauté. Le tout semble montrer l'effet inexorable du temps sur le texte et sur les êtres humains, à plus forte raison sur les dandys.

De fait, les œuvres de monsieur Gray étaient pitoyables et sans valeur. Sa vie ne tenait qu'à la beauté. Son âme était prisonnière du tableau. Peut-être, après sa mort, s'est-elle envolée pour retourner dans le corps auquel elle appartenait. L'âme est porteuse d'infini et elle règle le temps de notre existence. Quoi que l'on fasse pour retarder le cours du temps, l'âme a toujours le dernier mot. Si la dualité entre l'être et le paraître s'exprime dans le texte de Wilde, c'est pour décrire comment la beauté du corps peut cacher un être sordide. L'auteur a-t-il finalement pris conscience de la dérision de son être et de son entreprise ? Le *Portrait de Dorian Gray* ne serait-il pas aussi un peu celui de Wilde ? Un

Wilde qui regrette et qui fait en quelque sorte son autoportrait en même temps que celui de son héros<sup>17</sup>.

Or, si l'analyse précédente est juste, le texte d'Oscar Wilde pourrait illustrer la prise de conscience de la nostalgie ressentie par les dandys face au vieillissement. Regret de ne pas être éternel, de ne pas être un dieu mais seulement un homme. Ressentiment face aux désagréments et aux torts que Wilde et nous-mêmes commettons envers les autres. Ne peut-on cerner quelque repentir dans cette œuvre ? Quoi qu'il en soit, il est difficile d'admettre que notre existence ne repose que sur l'abîme.

\* \* \*

---

<sup>17</sup> Oscar Wilde, *Le portrait de Dorian Gray*, Paris, Stock, 1925, p. 280.

## CONCLUSION

En guise de conclusion, si cela s'avère possible bien sûr, je soutiendrais, à la suite d'Umberto Eco, qu'il n'y a pas de distinctions nettes et précises entre un texte de création et un texte scientifique<sup>1</sup>. Dès lors, une conclusion de type traditionnel à l'étude de l'autoreprésentation de l'écriture postmoderne apparaît inappropriée, voire impossible : un sujet utopique ne peut être complètement cerné. Pour cette raison, je dirais que la philosophie de la postmodernité littéraire exposée dans le présent travail est quelque peu réactionnaire. Cela s'explique par mes croyances politiques. En effet, à l'instar de Kant, j'estime que la gauche et la droite font partie du même corps. Cependant, l'homme de lettres et l'homme d'État raisonnables n'ont pas à freiner la révolution si elle survient. Ce qu'ils ont à protéger, c'est leur être et non leur être de classe. En ce qui concerne les classes sociales, il semble évident que la rareté détermine ces strates et les façonne. La bourgeoisie **se produit en produisant** ses marchandises. Pourtant, une question fondamentale subsiste. Est-ce que la rareté est générée artificiellement ou est-elle consécutive des guerres intestines mises en œuvre par l'humanité ? La seconde hypothèse est plus probable. Néanmoins, il y a résolument un mélange paradoxal et théâtral des deux.

Sartre semble incliner vers la rareté superficielle, effort d'une volonté politique. Marx, quant à lui, opine également de ce côté, mais il considère que la rareté ne consiste

---

<sup>1</sup> Umberto Eco, *Interprétation et surinterprétation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, c1992, p. 128-140.

pas en un jeu et, qu'au fond, la richesse d'un peuple ne dépend que du rendement de sa productivité, de son efficacité militaire, de la libre circulation des marchandises. Toutefois, le philosophe ne libère pas le prolétariat du capitalisme. Il le pose comme un calcul intégral au service des moyens de production, fruit d'un ékonomisme vulgaire. Marx disait qu'un jour peut-être les hommes n'auraient plus à travailler parce que les machines les remplaceraient. Cette idée fut empruntée à Aristote. C'est un beau canular puisque l'être humain, comme dirait Nietzsche, ne cherche qu'à dominer son semblable. À mon sens, Marx ne croyait vraiment pas à cette libération. Le système de croyances qu'il a su édifier fonctionne tout de même<sup>2</sup>.

Suite à ces considérations qui posent la rareté économique comme le processus déterminant du devenir humain, revenons au concept d'image dans l'autoreprésentation. La réduplication transfinie des structures fractales se construit à l'intérieur du souvenir. La mémoire et l'intellect, quant à eux, filtrent l'image abîmée que notre esprit capte et interprète comme une représentation. En ce sens, la mise en abîme des objets perçus n'est que l'écho de ceux-ci érigés en système de systèmes à travers nos réminiscences. C'est donc la nature qui possède un caractère transcendant. Ce n'est pas la pensée. La jungle textuelle n'est jamais tout à fait saisissable. Ce que nous en connaissons, c'est notre projection dans le monde. Ainsi la continuité physique de ma mémoire vive s'oppose-t-elle à sa discontinuité problématologique.

Notre appréhension de l'histoire est nécessairement asymptotique. L'Universum ontique se réduit irrémédiablement à une courbe que nous interrogeons. La lecture pragmatique du texte littéraire nous suggère de choisir un sème ou un nom qui sera

---

<sup>2</sup> Pour une clarification du concept de rareté dans la pensée de Sartre et de Marx, voir l'ouvrage de Théodor Schwarz : *Jean-Paul Sartre et le marxisme*, Paris, L'Âge d'Homme, 1976.

représenté symboliquement par un arc de sens. Ces courbes afférentes ayant des axes marqués par la contradiction discursive au sein du texte forment des liaisons covalentes.

Le jeu polémique des contraires, des contradictions, des contrastes dans l'argumentation ou la narration instaure un système nucléaire. À titre d'exemple, l'énoncé : « être ou ne pas être, voilà la question ». Le noyau de ce système se compose idéalement de l'opposition de deux sèmes. Ceux-ci doivent s'exclure mutuellement de par leur sens respectif et en vertu de la négation introduite dans l'énoncé. Alors, nous disons être+, puis nous introduisons la disjonction « ou », par la suite la négation « ne pas ». Ce qui produit la négation de être+, être+ devenant être-. On obtient alors être+ est-il plus petit, plus grand, ou égal à être- ?

La disjonction de être+ par rapport à être- marque l'impossibilité de être+ = être-. Mais, en raison de la suspension du sens résultant du côté hypothétique, ontologique, problématologique du questionnement, être+ = être- ne s'excluent pas formellement. Le « ou » est ici une conjonction disjonctive ou une disjonction conjonctive car, dans l'hypothèse de l'existence ou de la non-existence, il faut considérer le statut ontologique de l'agent qui tente de quantifier l'être. Si c'est un homme, ce n'est pas un dieu, alors il est mortel.

En l'occurrence, nous déduisons que l'agent est, mais qu'un jour viendra où il ne sera plus. C'est pourquoi tout ce qu'il énonce revêt indéniablement un caractère accidentel. L'infini est logiquement impossible compte tenu des limites imposées à l'agent par sa mémoire, sa vie biologique. Dès lors, il convient de passer à un niveau d'abstraction distinct pour vérifier d'autres possibilités.

Les sèmes ou les noms symétriquement inverses ou inversement proportionnels sont des noyaux nucléaires qui entrent dans les méga-paramètres de l'argumentation. Lorsque un sème ou un nom est seul, la négation de celui-ci ou de celui-là forme un noyau

potentiel. Considérons le sens du mot chien dans : « le chien est ». Forcément, le chien est, mais en étant, notre esprit conçoit aussi le sens contraire de l'énoncé, soit « le chien n'est pas ». Nous ne disons pas le non-chien est et/ou n'est pas, mais bel et bien le chien est et n'est pas. L'atomisation des énoncés est incontournable mais, ce qu'il faut identifier dans le texte littéraire, ce sont les noyaux qui sont formellement actualisés et contradictoires. Plus la symétrie des paramètres de l'argumentation et des noyaux est contradictoire, plus la force de persuasion sera prégnante.

La sélection des noyaux dans le texte nous aide à construire une interprétation. Les consignes, les lois, les devoirs, les obligations, les promesses, les ordres, bref tous les énoncés performatifs, établissent des paramètres situationnels qui indiquent la puissance structurale possible des noyaux en cause par rapport au champ de l'argumentation sélectionné. À titre d'exemple, nous concevons qu'à chaque article de loi correspond son contraire, c'est-à-dire un noyau sémantique inversé ou contradictoire. Ainsi, nous demeurons au même niveau situationnel. La production d'énoncés dans un contexte juridique doit être traitée dans ce même contexte. Par exemple, nous vivons actuellement au début de l'ère de la programmation. Informatisation des consciences à une échelle planétaire, j'entends. Le grand contrôle, comme nous le désignons, risque-t-il de faire imploser ses structures si le programme n'est pas assez souple ?

Qu'en est-il alors du sublime dans une société programmée ? Si je me réfère au célèbre roman d'Aldous Leonard Huxley, *Le meilleur des mondes*, je crois que la lutte pour la liberté sera mise à l'avant-plan dans le demi-siècle à venir<sup>3</sup>. Je ne suis pas futurologue mais je pense que, dans peu de temps, quiconque luttera contre le système et pour la liberté de sa collectivité sera considéré comme un héros et, plus particulièrement, comme un grand guerrier.

---

<sup>3</sup> Aldous Leonard Huxley, *Le meilleur des mondes*, Paris, Plon, 1953.

Or, dans le texte de Huxley, ce n'est pas exactement ce que la voix narrative civilisée raconte. Le combat pour la liberté s'inscrit plutôt dans les propos tenus par le personnage dénommé Sauvage au sein de l'histoire; ce dernier préfère manifestement la liberté à la perfection utopique du système étatique. C'est ce que Huxley a voulu illustrer dans sa préface et tout au long du récit. L'auteur montre à quel point le conditionnement combiné à l'absence de souffrance engendrent des êtres insensibles et radicalement objectivés.

Donnant suite à ces prévisions, je crois qu'il y aura un nombre croissant de voyageurs et de nomades sur la terre. Ce qui causera cette dissémination planétaire, ce sera la mauvaise gestion du système nucléaire. Viendra un temps où les êtres humains comprendront que leur cerveau n'est pas assez puissant pour faire face au futur. Nous construirons alors des ordinateurs qui auront des mémoires plus puissantes que celle de l'homme. Les manipulations génétiques permettront la naissance de nouvelles espèces d'humanoïdes.

Nous reconnâtrons que la postmodernité fut toujours et en tout lieu le chemin qui a ouvert les portes de l'évolution. La postmodernité sera une utopie qui prendra racine en chacun de nous. Elle sera la seule à suivre la spirale du temps, de l'intelligence, de la création. C'est à ce moment que nous aurons une idée assez précise du comment et du pourquoi des univers de croyances. Nous serons des personnages de passage dans le récit de la genèse postmoderne. Notre gestion des universaux s'appliquera à une échelle cosmique. Elle aura comme but ultime la conservation des mondes possibles.

Dans cette optique, le sublime est forcément postmoderne parce que les voies de l'utopie se renouvellent constamment et s'adaptent au milieu. Elles ressemblent aux vagues de la mer qui épousent les courbes syntonisées du sens. La signification se tapit dans l'ombre des univers de croyances; seule sa morphologie se métamorphose. Je terminerai donc là-dessus : j'ai rédigé un mémoire qui reflète les sillons caverneux d'une mémoire à

la fois collective et individuelle. Un rêve à l'intérieur du gouffre des mondes possibles, des possibilités qui somnolent quelque part dans la prison de votre mémoire. Les prolégomènes à l'autoreprésentation de l'écriture postmoderne ne seraient-ils pas quelque chose comme le vaisseau fantôme de nos impressions qui vogue à travers l'épais brouillard de notre conscience et qui se dirige vers les horizons lointains de ce point final.

\* \* \*



## BIBLIOGRAPHIE

### I - OUVRAGES THÉORIQUES

#### A- Études portant sur la pragmatique et la sémantique

ECO, Umberto, *Lector in fabula. La coopération interprétative dans les textes narratifs*. Traduit de l'italien par Myriem Bouzaher. Paris, B. Grasset, 1985, 315 p.

ECO, Umberto, *Interprétation et surinterprétation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, c1992, 140 p.

GOFFMAN, Erving, *Les cadres de l'expérience*. Traduit de l'anglais par Isaac Joseph avec Michel Dartevelle et Pascale Joseph. Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, 573 p.

HINTIKKA, Jaakko, *Fondement d'une théorie du langage*. Traduit de l'américain par Nadine Lavand. Paris, Presses universitaires de France, 1994, xiii-436 p.

HINTIKKA, Jaakko, *L'intentionnalité et les mondes possibles*. Traduit et présenté par Nadine Lavand. Lille, Presses universitaires de Lille, 1989, 227 p.

ISER, Wolfgang, *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*. Traduit de l'allemand par Evelyne Sznycer. Bruxelles, Pierre Mardaga, 1985, c 1976, 405 p.

LATRAVERSE, François, *La pragmatique. Histoire et critique*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1987, 267 p.

MARCUSE, Ludwig, *La philosophie américaine*. Traduit de l'allemand par Danielle Bohler. Paris, Gallimard, 1967, 312 p.

MARTIN, Robert, *Langage et croyance. Les univers de croyance dans la théorie sémantique*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1987, 189 p.

MARTIN, Robert, *Pour une logique du sens*, Paris, Presses universitaires de France, 1983, 268 p.

MARTIN, Robert, *Inférence, antonymie et paraphrase. Éléments pour une théorie sémantique*, Paris, Klincksiek, 1976, 174 p.

PARRET, Herman, *Les passions. Essai sur la mise en discours de la subjectivité*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1986, 199 p.

RORTY, Richard, *Conséquences du pragmatisme. Essais*. Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti. Paris, Éditions du Seuil, 1993, 411 p.

### **B- Études portant sur la rhétorique et la déconstruction**

CICÉRON, Marcus Tullius, *De l'invention*. Texte revu et traduit avec introduction et notes par Henri Bornecque. Paris, Garnier, iii-280 p.

DERRIDA, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, xxv-396 p.

DERRIDA, Jacques, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, 662 p.

GROUPE MÛ. EDELINE, Francis, Jean-Marie KLINKENBERG et Philippe MINGUET, *Traité du signe visuel. Pour une rhétorique de l'image*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, 504 p.

MEYER, Michel, *Questions de rhétorique. Langage, raison et séduction*, Paris, Librairie générale française, 1993, 159 p.

MEYER, Michel, *De la problématologie. Philosophie, science et langage*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1986, 308 p.

PERELMAN, Chaim, *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles, 1970, 408 p.

ZIMA, Pierre, *La déconstruction. Une critique*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, 128 p.

### **C- Études portant sur la théorie et la critique littéraires**

BARTHES, Roland, *L'obvie et l'obtus. Essais critiques III*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, 282 p.

BARTHES, Roland, *Le grain de la voix. Entretiens 1962-1980*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, 344 p.

BARTHES, Roland, *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, 412 p.

BATAILLE, Georges, *La littérature et le mal*, Paris, Gallimard, 1957, 247 p.

BAUDRILLARD, Jean, *De la séduction*, Paris, Éditions Galilée, 1979, 248 p.

BENOIST, Jean-Marie et Claude LÉVI-STRAUSS, *L'identité*, Paris, Grasset, 1977, 348 p.

GOULET, Alain, *André Gide, Les faux-monnayeurs. Mode d'emploi*, Paris, Sedes, 1991, iv-289 p.

KRISTEVA, Julia, *Sémeiotiké, Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, 379 p.

- KUNDERA, Milan, *L'art du roman. Essai*, Paris, Gallimard, 1986, 199 p.
- LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1989, c 1983, 313 p.
- PATERSON, Janet, *Moments postmodernes dans le roman québécois*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, 126 p.
- RIFFATERRE, Michael, *Essais de stylistique structurale*. Présentation et traduction par Daniel Delas. Paris, Flammarion, 1971, 364 p.
- ROBBE-GRILLET, Alain, *Pour un nouveau roman*, Paris, Gallimard, 1964, c 1963, 183 p.
- SARRAUTE, Nathalie, *L'ère du soupçon. Essais sur le roman*, Paris, Gallimard, 1964, c 1956, 184 p.
- WILDE, Oscar, *La critique créatrice*. Présenté et traduit par Jacques de Langlade. Bruxelles, Complexe, 1989, 207 p.
- SOLJENITZYNE, Alexandre, *Les droits de l'écrivain. Suivi de Discours de Stockholm*. Paris, Éditions du Seuil, 1972, c 1968, 124 p.

#### **D- Études portant sur la philosophie**

- ALAIN, *Système des beaux-arts*, Paris, Gallimard, 1963, c 1926, 362 p.
- BENTHAM, Jeremy, *Le panoptique*, Paris, P. Belfond, 1977, 221 p.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, 454 p.
- CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, 502 p.
- DERRIDA, Jacques, *Donner le temps I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991.
- FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, 257 p.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, 318 p.
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, 400 p.
- GONSETH, Ferdinand, *Le référentiel. Univers obligé de médiatisation*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1975, 201 p.
- GRANGER, Gilles-Gaston, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, O. Jacob, 1988, 309 p.

- HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 1. Traduit de l'allemand par Jean-Marc Ferry, Jean-Louis Schlegel, Paris, A. Fayard, 1987, 448 p.
- HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2. Traduit de l'allemand par Jean-Marc Ferry, Jean-Louis Schlegel. Paris, A. Fayard, 1987, 480 p.
- HENRY, Michel, *Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses universitaires de France, 1990, 179 p.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan*, Paris, Éditions Sirey, 1971, c1651, 780 p.
- HUSSERL, Edmund, *Articles sur la logique*. Traduction, notes, remarques et index par Jacques English, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, 586 p.
- LA METTRIE, Julien Offray, *Homme-machine*, Paris, Nord-Sud, 1948, c1748, 130 p.
- LUPASCO, Stéphane, *Du rêve, de la mathématique et de la mort*, Paris, Christian Bourgois, 1971, 225 p.
- LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, 109 p.
- MARX, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions Sociales, 1957, 266 p.
- SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1985, 755 p.
- SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1960, 269 p.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, 722 p.
- SARTRE, Jean-Paul, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1972, 117 p.
- SCHWARZ, Théodor, *Jean-Paul Sartre et le marxisme. Réflexions sur La critique de la raison dialectique*. Traduit de l'allemand par Marc Reinhardt. Paris, L'Âge d'Homme, 1976, 152 p.

## II - OUVRAGES LITTÉRAIRES

- BURROUGHS, William S., *Le festin nu*. Traduit de l'anglais par Eric Kahane. Paris, Gallimard, 1964, 254 p.
- CALVINO, Italo, *Cosmicomics*. Traduit de l'italien par Jean Thibaudeau. Paris, Éditions du Seuil, 1968, c 1965, 217 p.

CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, 1942, 186 p.

GIDE, André, *Les faux-monnayeurs*, Paris, Gallimard, 1925, 358 p.

HUXLEY, Aldous Leonard, *Le meilleur des mondes*. Traduit de l'anglais par Jules Castier. Paris, Plon, 1953, 249 p.

NABOKOV, Vladimir Vladimirovich, *L'extermination des tyrans*, Paris, Julliard, 1977, 245 p.

SAVITZKAYA, Eugène, *La folie originelle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, 70 p.

SAVITZKAYA, Eugène, *Les morts sentent bon*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, 138 p.

VOLTAIRE, *Romans et contes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, c1759, 715 p.

WILDE, Oscar, *Le portrait de Dorian Gray*. Nouvelle traduction par Edmond Jaloux et Felix Frapereau. Paris, Stock, 1925, 332 p.

WILDE, Oscar, *La jeunesse est un art*. Épigrammes choisies et traduites par Léo Lack et complétées par Mathias Pauvert. Paris, Les belles lettres, 1993, 171 p.

WILDE, Oscar, *La décadence du mensonge*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1976, 86 p.

### III - OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

FOULQUIÉ, Paul et Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*. Deuxième édition revue et augmentée, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, 778 p.

LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 volumes, Paris, Presses universitaires de France, 1991, c 1926, 1 323 p.